Sh. Pr. 655.

Howe

<36607832530013

<36607832530013

Bayer. Staatsbibliothek

Moralphilos.

Philos. pract. Scr. varia. 1589.

R

Versuche

über die

ersten Gründe der Sittlichkeit

und der

natürlichen Religion.

in zween Theilen.

Von

Heinrich Home.

Aus dem Englischen übersetzt und mit Anmerkungen begleitet

von

C. G. Rautenberg

Prediger an der Martinskirche in Braunschweig.

Neueste Ausgabe.

Wien,

gedruckt bey Joh. Thomas Edlen v. Trattnern,

kaiserl. königl. Hofbuchdruckern und Buchhändlern.

1786.

Bayerische
Staatsbibliothek
München

Vorbericht.

Es wird nicht undienlich seyn, dem Leser, ehe er zu den folgenden Versuchen übergehet, zu melden, daß sie nicht ohne Verbindung zusammengeworfen sind. Der erste hat die Absicht, durch die Untersuchung einer besondern Erfahrung, die Natur des Menschen, als eines geselligen Wesens, zu erläutern. Das folgende betrachtet ihn als das Subjekt der Moralität. Und da die Moralität die Freyheit in den Handlungen der Menschen voraussetzet, so leitet dieses natürlich zu dem dritten Versuch, der eine Untersuchung der Freyheit und Nothwendigkeit enthält. Diese Versuche machen den ersten Theil dieses Werks aus. Die übrigen, welche sich

mit dem Versuch über den Glauben anfangen, stehen nicht weniger in einem genauen Zusammenhang. Sie haben nach einem ordentlichen Entwurf die Absicht, das Ansehen der Sinne, sowohl der innerlichen als äußerlichen, zu befestigen; wo gelegenheitlich gezeiget wird, daß unsere Schlüsse in einigen der wichtigsten Dinge zuletzt auf Gefühl und Empfindung beruhen. Dieses wird durch eine Menge von Beyspielen erläutert, und der Verfasser macht sich die angenehme Hoffnung, daß er dadurch die ersten Gründe der menschlichen Erkenntniß in ein neues Licht gesetzt hat. — Alles zu dem Ende, um den Beweise von dem Daseyn und den Vollkommenheiten Gottes, welche die vornehmste Absicht seiner Bemühung ist, den Weg zu bahnen. Die Denkungsart des Verfassers mag vielleicht in einigen Stellen für neu und kühn gehalten werden. Allein, seine Freymüthigkeit wird doch denen nicht missfallen, die in ihren Untersuchungen von der Liebe zur Wahrheit geleitet werden. Für diese allein schreibt er, und sie werden ihm den Ruhm wenigstens geben, daß er eine gute Absicht hat, daß er die Wahrheit gesucht, und sich bemühet, die Sache der Tugend und der natürlichen Religion zu befördern.

Inhalt

Inhalt

des ersten Theils.

Erster Versuch.

Seite

Von der Neigung der Menschen, sich mit unglücklichen Gegenständen zu beschäfftigen. 3

Anmerkung des Uebersetzers. 26

Zweeter Versuch.

Von dem Ursprunge und von den Grundsätzen des Gesetzes der Natur. 37

Einlettung.

Erstes Kapitel.

Von dem Ursprunge des Naturgesetzes. 40

Zweytes Kapitel.

Von dem moralischen Gefühl. 43

Drittes

Inhalt.

Seite

Drittes Kapitel.

Von Pflicht und Verbindlichkeit. 51

Viertes Kapitel.

Von dem verschiedenen Werth der moralischen Tugenden. 62

Fünftes Kapitel.

Von den Triebfedern und Grundregeln der menschlichen Handlungen. 67

Sechstes Kapitel.

Von den Quellen des Naturrechts, nach der Meynung einiger Schriftsteller. 80

Siebentes Kapitel.

Von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit. 88

Achtes Kapitel.

Von den Hauptgesetzen der Natur. 103

Neuntes Kapitel.

Von dem Völkerrechte. 115

Dritter Versuch.

Von Freyheit und Nothwendigkeit. 125

Anhang. 179

Anmerkung des Uebersetzers. 194

Inhalt

des zweyten Theils.

Erster Versuch.

Seite

Von dem Glauben. 204

Zweeter Versuch.

Von der persönlichen Identität. 243

Dritter Versuch.

Von dem Ansehen unserer Sinne. 246

Vierter Versuch.

Von unserm Begriff von der Kraft. 270

Fünfter Versuch.

Von unserer Kenntniß von künftigen Begebenheiten. 289

Sechster

Inhalt.

Seite

Sechster Versuch.

Von unserer Furcht vor übernatürlichen Wesen im Finstern. 295

Siebenter Versuch.

Von unserer Erkenntniß von Gott. 301

Von der Einheit Gottes. 330

Von der Macht und dem Verstande Gottes. 331

Von der Gütigkeit Gottes. 331

Schluß. 351

Versuch

Versuch

über

die ersten Gründe der Sittlichkeit

und

der natürlichen Religion.

Erster Theil.

Erster Versuch.

Von der Neigung der Menschen, sich mit unglücklichen Gegenständen zu beschäfftigen.

Ein bekannter französischer Kunstrichter *) waget sich in seinen Betrachtungen über die Poesie und Malerey an eine Untersuchung, die von andern schon mit unglücklichem Erfolge angestellet worden. Denn er bemühet sich, eine Ursache anzugeben, warum die Menschen eine so starke Neigung haben, sich mit traurigen Gegenständen, sie mögen nun erdichtet, oder wirklich seyn, zu beschäfftigen. Es ist nicht leicht, sagt er, das Vergnügen zu erklären, das wir an der Dichtkunst und Malerey finden. Ein Vergnügen, das oft eine starke Aehnlichkeit mit der Betrübniß hat, und dessen Symptomen denen, die wir bey der lebhaftesten Bekümmerniß empfinden, zuweilen sehr gleich sehen. Die Kunstwerke der Dichtkunst und Malerey erhalten nie sonderlichen Beyfall, als wenn es ihnen gelingt, uns Schmerz zu verursachen. Eine geheime Reizung heftet uns an Vorstellungen von dieser Art, zu eben der Zeit da unser beängstigtes Herz sich gegen sein eigenes

*) Du Bos in seinen Betrachtungen über Poesie und Malerey.

Vergnügen empört. "Ich wage es, diese seltsame Erscheinung zu untersuchen. 1) fährt unser Verfasser fort, uns den Grund dieser Art des Vergnügens, welches wir in der Dichtkunst und Malerey finden, zu erklären; ein Unternehmen, welches vielen kühn, wo nicht unbesonnen scheinen mag, da es auf nichts geringeres abzielet, als dem Menschen von dem, was in ihm selbst vorgehet, und von den geheimen Triebfedern seines Wohlgefallens und Missfallens Rechenschaft zu geben. " Unser Verfasser fühlet die ganze Schwierigkeit seiner Untersuchung. Kein Wunder, daß sie schwer ist; denn sie lieget tief in der menschlichen Natur.

Laßt uns ihn in seinem schweren Unternehmen begleiten. Er legt vorläufig das zum Grunde, daß unsere Mängel und Bedürfnisse die einzigen Triebfedern unserer Handlungen sind, und daß alles natürliche Vergnügen darinn bestehet, ihnen abzuhelfen; worinn er, um es beyläufig anzuführen, mit dem Herrn Locke übereinstimmet. Dieser Grund, den er von der Quelle unserer Vergnügungen angiebt, soll nachher geprüft werden. Itzt wollen wir nur unsere Aufmerksamkeit auf den folgenden Satz richten, der von unserem Verfasser als ein Grundsatz angenommen wird: daß er Mensch nach seiner Natur zu einem handelnden Wesen bestimmt ist, daß Unthätigkeit sowohl der Seele als des Leibes Ueberdruß und lange Weile nach sich ziehet, und daß dies ein treibender Bewegungsgrund ist, zu einer jeden Art von Beschäfftigung seine Zuflucht zu nehmen, um sich davon zu befreyen. " Auf die Art, setzt er hinzu, treibt uns der Instinkt, einen jeden Gegenstand aufzusuchen, der unsere Leidenschaften reizen, und uns in Bewegung erhalten kann, ohngeachtet des Schmerzes, den solche Gegenstände erre-

gen,

gen, und der unruhigen und schlaflosen Nächte, die sie verursachen. Denn der Mensch leidet weit mehr, wenn er ohne Leidenschaften ist, als durch die unruhige Bewegung, worein sie ihn setzen. „ Dies ist der kurze Inhalt seines ersten Abschnittes. In dem zwyten geht er weiter zu besonderen Beyspielen. Er fängt mit dem Mitleiden an, welches uns treibet, uns bey dem Elende und den Unglücksfällen anderer zu verweilen, ob wir gleich dadurch Mitgenossen ihrer Leiden werden; ein Trieb, den er gänzlich aus dem erwähnten Grundtriebe herleitet, welcher macht, daß wir eine jede Art der Thätigkeit, wenn sie gleich schmerzhaft ist, dem Zustande einer gänzlichen Unthätigkeit vorziehen. Das andere Beyspiel ist von den öffentlichen Hinrichtungen hergenommen. "Wir drängen uns haufenweise, sagt er, zu einem der schmerzlichsten Schauspiele, um zu sehen, wie ein unglücklicher Verbrecher auf das Rad geflochten, lebendig verbrannt, oder ihm die Eingeweide ausgerissen werden. Je schrecklicher der Anblick, desto zahlreicher sind die Zuschauer. Und man könnte doch auch ohne Erfahrung voraussehen, daß die grausamen Umstände der Hinrichtung, die letzten Seufzer oder die Angst eines unserer Mitgeschöpfe einen Schmerz verursachen würden, dessen Eindruck nur durch die Länge der Zeit kann getilget werden. Allein, der Trieb, uns zu beschäfftigen, hat eine so anziehende Kraft, daß er die vereinte Stärke der Ueberlegung und der Erfahrung überwieget." Von diesem Beyspiele gehet der Verfasser weiter zu dem seltsamen Vergnügen, welches die Römer an den Schauspielen des Amphitheaters fanden; da es ihnen eine Lust war, Missethäter zu sehen, die man den wilden Thieren vorwarf, sie zu zerreissen, und Fechter, die haufenweise gedungen waren, sich nie-

derzumetzeln. Diese Gelegeneeit ergreift er, über die Englische Nation folgende Anmerkung zu machen. "Dieses Volk, sagt er, ist so gutherzig, daß es auch gegen die grösten Missethäter noch menschlich ist. Sie verstatten gar keine Tortur, und sie führen an, daß es besser ist, ein Laster ungestraft zu lassen, als einen Unschuldigen in die Gefahr solcher Marter zu setzen, die in andern christlichen Ländern durch die Gesetze verordnet sind, um dem Schuldigen ein Geständniß abzuzwingen. Und dennoch findet dieses Volk, das gegen seine Mitgeschöpfe so viel Achtung hat, ein unendliches Vergnügen an Wettkämpfern, Stiergefechten und andern solchen wilden Schauspielen" Er schließt mit der Anmerkung, daß eben dieser Widerwillen gegen die Unthätigkeit täglich so viele Menschen in die Spielsucht stürzet, und sie zu Sclaven der Karten und Würfel macht. "Keiner, sagt er, Narren und Betrüger ausgenommen, wird durch Hoffnung des Gewinns zum Spiel getrieben. Die meisten haben einen ganz andern Bewegungsgrund. Sie verachten die Spiele, welche Geschicklichkeit und Kunst erfodern, und wagen lieber alle ihre Güter in solchen, die blos Glücksspiele sind, wo jeder Wurf entscheidend ist, weil diese ihre Seelen in einer beständigen Bewegung erhalten." Dies ist die Auflösung, die unser Verfasser von der angeführten Aufgabe giebt. Sie hat, ich gestehe es, einen Schein der Wahrheit; aber folgende Betrachtungen überzeugen mich, daß sie mehr scheinbar, als gründlich ist. Denn erstlich, wenn das Misvergnügen der Unthätigkeit uns allein zu solchen Schauspielen, als oben erwähnet sind, treibt, so müssen wir vermuthen, keine andere da anzutreffen, als solche, die von der Last der langen Weile geplagt werden. Und dieses

befin-

befindet sich doch in der That nicht also. Wir finden bey solchen Auftritten alle Arten von Menschen in Menge. Gemälde der Gefahr und des Elendes haben einen geheimen Reiz, der sie von den ernsthaften Beschäfftigungen abziehet, und sowohl den Geschäfftigen als den Müßiggänger rühret. *) Ferner, wenn in diesen Schauspielen außer dem Vergnügen, sich zu beschäfftigen, nichts anziehendes für die Seele wäre, so würde die größere oder geringere Bewegung, worein sie das Gemüth versetzen, der einzige Grund seyn, das eine dem andern vorzuziehen: je mehr man dabey gerühret würde, desto angenehmer würde es seyn. Auch hierinn findet man in der Erfahrung das Gegentheil. Es giebt Gegenstände des Schreckens und des Widerwillens, die das Gemüth ausnehmend bewegen, und welche doch auch der Müßigste fliehet. Hievon kann ich kein bequemeres Beyspiel geben, als eben das, welches unser Verfasser vom Livius entlehnet, der von dem Antiochus Epiphanes erzählet, daß er die bey den Römern gewöhnlichen Fechterspiele zuerst bey den Griechen angestellet, welche aber bey Leuten, die eines solchen Anblicks gänzlich ungewohnt gewesen, zuerst mehr Schrecken, als Vergnügen erwecket. Da er sie aber oft wiederholet, so wären sie zuletzt den Augen gewöhnlich, und den Zuschauern angenehm geworden, und hätten das kriegerische Feuer in den

*) Hierauf könnte du Bos antworten, daß der Mensch nicht sowohl beschäfftigt, als interessirt seyn will; und da gewohnte Geschäffte den Menschen nicht mehr interessiren, sondern ihm vielmehr oft lange Weile lassen, so sey es kein Wunder, daß auch Leute, die viel zu thun haben, sich bey solchen Schauspielen einfinden. A. d. U.

meisten Jünglingen entzündet. (* Der Meynung unseres Verfassers zufolge hätten diese blutigen Schauspiele im Anfange mehr Eindruck machen müssen, als nachher, da sie durch die Gewohnheit schon damit vertraut geworden. Und doch fehlete so viel, daß dieser Umstand sie den Griechen angenehm machte, daß er vielmehr Schrecken und Abscheu erweckte. Aus eben dieser Ursache wird der Thiergarten, welcher eine der vornehmsten Belustigungen der Engländer ist, von den Franzosen und anderen gesitteten Nationen verabscheuet. Diese Lustbarkeit ist zu wild, als daß Leute von feinem Geschmacke ein Vergnügen daran finden sollten. (**

Sieht man den Menschen als ein Wesen an, dessen einzige Absicht bey allen seinen Handlungen ist, sich angenehme Empfindungen zu verschaffen, und unangenehme zu vermeiden, so würde, wenn man dieses annimmt, es schwer, wo nicht unmöglich seyn, eine befriedigende Ursache anzuzeigen, warum wir mit offenen Augen, nach unserer eigenen Wahl solche Schauspiele besuchen, von denen wir voraus wissen,

*) Gladiatorum munus Romanae consuetudinis, primo majore cum terrore hominum insuetorum ad tale spectaculum, quam voluptate dedit: deinde saepius dando — & familiare oculis gratumque spectaculum fecit, & armorum studium plerisque juvenum accendit. *Livius lib. XXXXI.*

**) Der Mensch will interessirt, aber nicht erschüttert seyn. Empfindungen, die in einem gewissen Grad angenehm sind, werden in einem größern unangenehm. Dieß zeigt sich deutlich bey Tönen, bey Gerüchen, bey Bewegungen. Diese Bemerkung ist allein hinreichend, zu zeigen, daß die Einwendung des Verfassers ungegründet ist, und das System des du Bos nicht trifft A. d. U.

sen, daß sie uns gewiß unangenehme Empfindungen verursachen werden. Allein, wenn wir die menschliche Natur aufmerksam untersuchen, so nehmen wir viele und mancherley Triebe zu Handlungen wahr, die vom Vergnügen oder Misvergnügen gänzlich unabhängig sind. Laßt uns diesem Gedanken nachgehen, weil er uns vermuthlich zu der Auflösung dieser Aufgabe leiten wird. Wenn wir auf die Bewegungen, die von außen in uns erregt werden, oder überhaupt auf alle unsere Gemüthsbewegungen Achtung geben, so finden wir, daß sie sehr verschieden sind. Sie sind stark oder schwach, klar oder dunkel. Keine Eintheilung derselben begreift aber mehr unter sich, als die in angenehme oder unangenehme. Es wäre eine unnöthige und vielleicht vergebliche Mühe, wenn ich hier den Ursachen dieser Verschiedenheiten nachforschen wollte. Wir können nichts mehr sagen, als daß unsere Natur diese Einrichtung von dem Urheber aller Dinge empfangen hat, um dadurch zu guten und weisen Absichten geschickt zu werden.

Ein anderer Umstand, den wir bey diesen Bewegungen wohl bemerken müssen, ist der, daß einige mit Zuneigung, einige mit Widerwillen begleitet sind. Gegen einige Gegenstände fühlen wir eine Neigung und ein Verlangen, sie zu besitzen und zu genießen. Andere erwecken unsern Widerwillen, und bewegen uns, sie zu vermeiden. Nichts kann unsere Zuneigung erwecken, das nicht angenehm; nichts unsere Abneigung, das nicht unangenehm ist. Ob es die Wirkung eines jeden angenehmen Gegenstandes ist, daß er Zuneigung erregt, das brauchen wir nicht zu untersuchen. Dieses aber ist für uns wichtig zu bemerken, daß manche Gegenstände unangenehm, oder vielleicht gar schmerzhaft sind, die

doch auf keine Art einen Widerwillen hervorbringen. Das thun die Gegenstände des Entsetzens und des Schreckens, die eckelhaften Gegenstände und manche andere. Allein, viele Bewegungen und Leidenschaften, unter welchen auch einige von den schmerzhaften sind, sind nicht damit vergesellschaftet. Traurigkeit ist eine sehr unangenehme Leidenschaft, und doch mit keiner Art von Widerwillen verbunden. Wir hängen vielmehr an dem Gegenstande, der unseren Kummer erreget, und verweilen uns gern dabey. Das Mitleiden ist ein Beyspiel von eben dieser Art. Unglückliche Gegenstände erwecken in uns keinen Widerwillen, ob sie uns gleich Unlust verursachen. Diese Leidenschaft ist im Gegentheil allezeit mit Zuneigung verbunden, und folglich mit dem Verlangen, Erleichterung zu verschaffen. In der Kindheit sind Begierde und Leidenschaft die einzigen Triebfedern unserer Thätigkeit. Aber in dem Fortgange des Lebens, wenn wir die Gegenstände um uns unterscheiden lernen, die angenehme oder unangenehme Empfindungen wirken, erlangen wir andere Triebfedern. Die Selbstliebe ist ein starker Bewegungsgrund, jede Sache, die zu unserer Glückseligkeit etwas beytragen kann, aufzusuchen. Sie wirket vermittelst der Ueberlegung und der Erfahrung, und jeder Gegenstand, der unser Glück vermehren kann, wird nicht so bald entdeckt, da er schon ein Verlangen erregt, ihn zu besitzen. Daher kömmt es, daß, in so weit die Selbstliebe wirket, Vergnügen und Misvergnügen die einzigen Triebfedern unserer Thätigkeit sind. Allein, alle unsere Begierden und Leidenschaften sind nicht von dieser Beschaffenheit. Sie wirken sehr oft durch einen unabhängigen Trieb, ohne die Vermittelung der Vernunft, auf eben die Art, wie der Instinkt bey den

Thie-

Thieren. Da die Vernunft auf keine Art einen Einfluß darein hat, so macht auch die Absicht, Unglück zu vermeiden, und Glück zu erlangen, keinen Theil des Triebes aus, der uns in Bewegung setzt. Das ist wahr, daß die Befriedigung unserer Begierden und Leidenschaften angenehm ist, und das ist nicht weniger wahr, daß, wenn man einer besonderen Begierde Raum läßt, die Absicht des Vergnügens durch die Ueberlegung den Bewegungsgrund zu der Handlung noch verstärken kann. Allein, diese Dinge müssen mit dem unmittelbaren Antriebe, der aus der Begierde oder der Leidenschaften entspringt, nicht vermischt werden. Denn diese wirket, wie ich gesagt habe, blindlings und instinktmäßig, ohne auf die Folgen voraus zu sehen.

Um den Unterschied zwischen den Handlungen, die von der Selbstliebe, und denen, die von besonderen Begierden und Leidenschaften erregt werden, noch mehr zu bestättigen, muß man ferner merken, daß der Endzweck der Selbstliebe allemal ist, uns glücklich zu machen: die andern Begierden und Leidenschaften aber sehr häufig ein ganz anderes Ziel haben. Diese Anmerkung wird durch Beyspiele deutlich werden. Befriedigen wir unsere Rachgierde gegen jemanden, den wir hassen, so ist es angenehm. Finden wir uns aber von einem Menschen beleidigt, den wir lieben, so ist der Fall ganz verschieden. Die Freundschaft wird nie verstatten, so sehr ich auch mag beleidigt seyn, meinem Freunde zu schaden. Ich kann in meinem Herzen nicht den geringsten Wunsch finden, ihn unglücklich zu machen: alles, was ich wünschte, wäre das, daß er es fühlete, wie sehr er mich beleidiget hat. Die Rachgierde, der man auf solche Art den Ausbruch versaget, ziehet sich in die Seele zurück, und verzehrt das Leben des beleidigten

digten Freundes. Sie äußert sich nur durch mürrisches und niedergeschlagenes Wesen, das so lange arbeitet und gähret, bis die Zeit oder die Erkenntniß des Unrechts sie endiget. Diese Art der Rache kehret sich gegen den selbst, der beleidigt ist, und es fehlet nicht an Beyspielen derer, die in dieser verdrüßlichen Laune, sich selbst den größten Schaden thun, um nur denen Beleidigern ihr Unrecht fühlbar zu machen. Nichts ist gewöhnlicher, als junge in der Liebe unglückliche Frauenzimmer zu sehen, die geneigt sind, sich selbst ins Elend zu stürzen, und willig, sich einem jeden unwürdigen Mann, der sich um sie bewerben will, in die Arme zu werfen. Das Beyspiel, welches ich itzt anführen will, wird noch treffender seyn Jeder muß bemerkt haben, daß es der Leidenschaft des Kummers, wenn sie einen hohen Grad erreicht hat, eigenthümlich ist, alles zu vermeiden und zu fliehen, was nur irgend dahin zielet, Erleichterung oder Trost zu geben. Der Traurige stürzet sich alsdann freywillig ins Unglück durch eine Art von Sympathie mit der Person, die er betrauert. Warum sollte ich glücklich seyn, da mein Freund nicht mehr ist? Das ist die Sprache dieser Leidenschaft. In diesen Umständen wird der Mensch wirklich ein Selbstquäler. Und hier treffen wir auf eine besondere Erscheinung in der menschlichen Natur: eine Begierde nach Schmerz, eine Neigung, sich selbst elend zu machen. Dieses gehet noch weiter, als der Selbstmord: ein Verbrechen, das nie begangen wird, als in der Absicht, seinem Elende ein Ende zu machen, wenn es zu einer solchen Höhe gestiegen ist, daß es unerträglich wird.

Itzt sehen wir, wie unvollkommen die Beschreibung ist, die Locke und unser französischer Schriftsteller von der menschlichen Natur gegeben. Sie erken-

kennen keinen Bewegungsgrund zur Thätigkeit, der nicht aus der Selbstliebe entspringt. Sie sehen in der Seele nichts als Maaßregeln, Vergnügen zu erlangen, und Unlust zu vermeiden. Manche Begierden und Leidenschaften, nebst der Neigung und Abneigung, die darinn eingeschlossen sind, werden in ihrem System ganz vergessen. Und doch können wir mit einem ziemlichen Grad der Wahrscheinlichkeit behaupten, daß diese weit öfter einen Einfluß auf uns haben, als sogar die Selbstliebe. Bey dieser Untersuchung haben wir eine Entdeckung gemacht, die für unsere gegenwärtige Abhandlung sehr wichtig ist; wir haben in einigen Beyspielen sogar eine Begierde oder ein Verlangen nach Unlust gefunden. So mannichfaltig ist die menschliche Natur, und so verwickelt sind ihre wirksamen Kräfte, daß es nicht leicht ist, sie in einem Gesichtspunkt zu vereinigen.

Wir kehren nun zu unserm Vorhaben zurück, nachdem wir die Grundursachen der menschlichen Thätigkeiten, ohne welche wir es nicht ausführen konnten, hinreichend entwickelt. Aus dem, was oben festgesetzt worden ist, können wir denn die Folgen ziehen, daß die Natur, die uns zu geselligen Geschöpfen bestimmte, uns durch den sympathetischen Trieb, der die Freuden und die Bekümmernisse eines einzigen vielen mittheilet, wie Glieder in einer Kette verbunden hat. Wir theilen mit unsern Nebenmenschen ihre Betrübnisse, wir trauern mit ihnen und ihretwegen, und oft rühren uns ihre Unglücksfälle eben so sehr, als unsere eigenen. Niemanden muß es daher befremden, daß wir, anstatt die Elenden zu fliehen, uns aus freyer Wahl mit ihrem Elende beschäfftigen. Denn dieses ist wahrlich eben so natürlich, als daß wir dem Kummer über

unse-

unsere eigenen Unglücksfälle nachhängen. Laßt uns hier zugleich bemerken, daß dieses eine weise Einrichtung der Vorsehung ist. Wären die geselligen Neigungen mit einiger Art des Abscheues verbunden, zu der Zeit, wenn wir unter ihnen leiden, so würden wir, anstatt den Unglücklichen beyzustehen, vielmehr bereit seyn, bey der ersten Nachricht von ihrem Schicksal, sie aus unseren Augen und aus unserem Gedächtniß zu verbannen.

Wir würden uns auch sehr irren, wenn wir diesen Grundtrieb in unserer Natur als eine Unvollkommenheit oder Fehler ansehen wollten. Denn außer dem, daß er das größte Band der menschlichen Gesellschaft ist, so müssen wir bedenken, daß, da kein Zustand von allen Unglücksfällen befreyet ist, die gegenseitige Sympathie die Sicherheit und das Wohlseyn unseres Geschlechts vortrefflich befördert. Denn daß das Glück und die Erhaltung eines jeden einzelnen Menschen der Sorge vieler anvertrauet ist, das dient mehr zu dem allgemeinen Besten, als wenn ein jeder, gleich einem einsamen Bewohner einer wüsten Insel, sich selbst überlassen, für sich allein stünde und fiel, ohne sich auf das Mitleiden und auf den Beystand anderer Rechnung machen zu dürfen. Dieß ist aber noch nicht alles. Wenn wir über unsere eigene Charaktere und Handlungen Ueberlegung anstellen, so können wir uns nicht enthalten, diese zärtliche Sympathie in unserer Natur zu billigen. Wir gefallen uns selbst wegen dieser Empfindungen. Wir sind uns eines innerlichen Verdienstes bewußt; und dieses ist eine beständige Quelle des Vergnügens.

Um diese Sache noch mehr ins Licht zu setzen, laßt uns bemerken, daß wir von Natur eine starke Begierde haben, die Begebenheiten anderer zu erfah-

fahren. Wir beurtheilen ihre Handlungen, billigen oder tadeln, verdammen oder sprechen los, und hieran findet die geschäfftige Seele ein ausnehmendes Vergnügen. Ja, wir gehen noch weiter, wir nehmen die Angelegenheiten anderer zu Herzen, wir treten zu einer Parthey. Mit denen, welchen wir günstig sind, theilen wir Freuden oder Leiden, und äußern einen ebenmäßigen Widerwillen gegen andere. Dieser Hang unserer Seele ist der Schöpfer der Geschichte, der neuen Zeitungen, und des Drama: Unterhaltungen, die die allgemeinsten, und die angenehmsten sind. Dieses ist dem Menschen, als einem geselligen Geschöpfe, natürlich, und wir können dreist behaupten, daß die geselligsten unter ihnen von dieser Art der Neugierde den größten Theil, und zu solchen Unterhaltungen die stärkste Neigung haben.

Das Trauerspiel ist eine Nachahmung oder Vorstellung der menschlichen Charaktere und Handlungen. Es ist eine erdichtete Geschichte, die, wenn das Genie sie bearbeitet, gemeiniglich einen stärkeren Eindruck macht, als die wahre; weil die Begebenheiten darinn so gewählet werden, wie sie die größte Rührung hervorbringen, und so ausgeführt, daß sie das Gemüth in beständiger Unruhe und Bewegung erhalten, weit mehr als die gewöhnlichen Vorfälle, die sich in dem wirklichen Leben zutragen. Eine gute Tragedie ist also eine Uebung aller geselligen Leidenschaften. Der erste Auftritt ist kaum geendigt, da wir schon interessiret werden. Wir empfinden eine plötzliche Neigung gegen einige der aufgeführten Personen. Sie werden unsere besten Freunde, und wir stehen ihretwegen in Hoffnung und Furcht, gleich, als ob das Ganze nicht sowohl eine Fabel, als eine wahre Geschichte wäre.

Einem trockenen Weltweisen, der mit den theatralischen Vergnügungen unbekannt ist, mag es seltsam scheinen, daß die Nachahmung einen solchen Einfluß auf unser Gemüth hat, und daß der Mangel der Wahrheit und Wirklichkeit den Leidenschaften nicht vorbeugen kann. Die physische Ursache davon sey nun, welche sie wolle, so ist doch das deutlich, daß diese Fähigkeit, von erdichteten sowohl, als von wirklichen Gegenständen gerühret zu werden, die edelsten Endzwecke des Lebens befördern hilft. Nichts dient so sehr zu der Verbesserung der Seele, und zu ihrer Bestärkung in der Tugend, als wenn sie sich anhaltend beschäfftiget, die Handlungen anderer zu beurtheilen, sich für die Tugendhaften zu interessiren, die Aufführung derselben zu billigen, das Laster zu verdammen, und ihren Abscheu dagegen zu zeigen. Denn sie erlangt durch die Uebung eben sowohl Stärke, als der Körper. Wäre diese Art der Erziehung aber nur in die Auftritte des menschlichen Lebens eingeschränkt, so würde der größte Haufe der Menschen dadurch nur wenig gebessert seyn, weil solche Auftritte nur selten vorkommen. Selbst in der Geschichte sind sie nicht sehr zahlreich. Aber in solchen Aufsätzen, in welchen die Freyheit der Erdichtung verstattet wird, ist es blos Mangel des Genies, wenn das Gemüth nicht hinreichend geübt wird, bis es die größte Reizbarkeit und in der Tugend die stärksten Fertigkeiten erlanget.

Auf die Art erregt die Tragedie unsere Leidenschaften nicht weniger, als die wahre Geschichte. Freundschaft, Besorgniß für die Tugendhaften, Abscheu an den Lasterhaften, Mitleiden, Hoffnung, Furcht, und das ganze Gefolge der geselligen Leiden-

schaften werden durch beyde mit gleicher Stärke erweckt und geübt.

Dem ersten Ansehen nach sollte man glauben, daß die starke Neigung, die wir zu theatralischen Vorstellungen haben, hierdurch vollständig erkläret wäre: allein, bey einer nähern und schärferen Untersuchung finden sich einige Schwierigkeiten, auf welche wir aus den oben festgesetzten Gründen keine befriedigende Antwort geben können. Man darf sich nicht wundern, daß junge Leute sich bey solchen Unterhaltungen begierig einfinden. Die Neugierde, das Verlangen, sich zu beschäfftigen, die Schönheit der Vorstellung lockt sie dahin. Und ist man einmal da und so weit interessiret, daß man an den Schicksalen der vorgestellten Personen Theil nimmt, so wird der Reiz bey einem jeden, er sey jung oder alt, über alle Maße stark. Man sieht voraus, daß man in Kummer und Wehmuth werde versetzt werden, und man muß doch bey der Vorstellung bis ans Ende aushalten. Allein, durch die Erfahrung pflegen wir doch gemeiniglich weiser zu werden, und es scheint erstaunlich, daß Leute von reiferm Verstande nicht solche Vorstellungen alle mit einander vermeiden, da sie wissen, daß die Traurigkeit ihre nie fehlende Wirkung ist. Schläft in diesem Fall die Selbstliebe, die doch durchgängig ein so wirksamer Grundtrieb ist? Betrachtet man die Sache blos a priori, so sollte man kein Bedenken tragen, den Schluß zu machen, daß, da eine wiederholte Erfahrung uns mit der Länge der Zeit weise genug macht, uns vor allen Schaden zu hüten, aus eben dieser Ursache die sehr rührenden Trauerspiele von verständigen Leuten nur sehr wenig würden besucht werden. Aber der Augenschein lehret gerade das Gegentheil, da wir sehen, daß bey den rührendsten

Tragedien sich die meisten Zuschauer von jedem Alter einfinden, und besonders diejenigen, die das feinste Gefühl haben, und auf welche die stärksten Eindrücke gemacht werden. Ein Mensch von diesem Charakter, der sich kaum von dem tiefen Kummer erholt hat, worinn er den Abend vorher durch eine wohlgespielte Tragedie versetzt worden, entschließt sich in seinem Zimmer mit kaltem Blute und mit voller Ueberlegung, die nächste Vorstellung von dieser Art wieder zu besuchen, ohne daß ihm die Selbstliebe dagegen das geringste Hinderniß macht.

Dieß leitet uns zu einer Bemerkung, die vielleicht eine der sonderbarsten ist, die die menschliche Natur betrifft, und die dem, was man gemeiniglich glaubt, gerade widerspricht. Die vorhergehende Betrachtung giebt uns einen handgreiflichen Beweis, daß auch die Selbstliebe nicht allemal dahin arbeitet, Schmerz und Traurigkeit zu vermeiden. Untersuchen wir nun, wie dieß zugehet, so werden wir eine Kunst entdecken, die in der menschlichen Natur angebracht ist, um den gesellschaftlichen Leidenschaften ein freyes Spiel zu geben. Wir haben oben festgesetzt, daß von den schmerzhaften Leidenschaften einige mit Widerwillen, andere mit Zuneigung begleitet sind: und nun finden wir bey der schärfesten Prüfung, daß eben diese schmerzhaften, Leidenschaften die in der Zeit, wenn wir sie empfinden, keinen Widerwillen erwecken, auch nachher, wenn wir darüber nachdenken, eben so frey davon sind. Oder um meine Neigung noch verständlicher auszudrücken: wenn wir uns an den Schmerz, den uns unsere Bekümmerniß für andere verursachet hat, erinnern, so ist in dieser Erinnerung eben so wenig eine Mischung von Widerwillen, als in dem Schmerz selbst, der die unmittelbare Wirkung des Gegenstandes ist. Um

das

das zu erläutern, laßt uns den Schmerz, der aus dem Mitleiden entspringet, mit einem körperlichen Schmerz vergleichen. Eine jede Verwundung ist nicht allein mit einem starken Abscheu verbunden, wenn wir sie fühlen: sondern auch mit einem gleich starken Abscheu, wenn wir nachher uns daran erinnern. Einen solchen Abscheu empfinden wir gar nicht, wenn wir dem vorher beschriebenen Schmerzen der Seele nachdenken. Dagegen finden wir, daß, wenn wir den Schmerz, den das Unglück eines Freundes in uns erregte, wieder ins Gedächtniß zurückrufen, diese Erinnerung mit einem sehr starken Vergnügen begleitet ist. Wir loben uns selbst, weil wir mit unserem Freunde gelitten; wir schätzen uns eben deswegen desto höher, und sind bereit, uns bey einer gleichen Gelegenheit einem gleichen Kummer zu unterwerfen.

Untersuchen wir die besonderen Leidenschaften, die, obgleich schmerzhaft, doch nicht mit dem geringsten Kummer verbunden sind, so finden wir, daß sie alle zu den gesellschaftlichen gehören, und aus dem vortrefflichen Grundtriebe der Sympathie entstehen, der das Band der menschlichen Gesellschaft ist. Bey dieser Art der Leidenschaften ist allemal ein Verlangen, ihnen nachzuhängen, sowohl wenn sie uns Schmerz, als wenn sie uns Vergnügen machen. Wir unterwerfen uns ihnen willig, und halten es für keine Beschwerde, unter ihnen zu leiden. Hat man solche Gesinnungen, so hat man zugleich ein Bewußtseyn der Regelmäßigkeit und Ordnung, und daß es recht und anständig sey, so zu leiden. Auf die Art sind die moralischen Neigungen, auch diejenigen, die uns Schmerz erwecken, allemal frey von allem Widerwillen, selbst

alsdann, wenn wir dem Kummer nachdenken, den sie uns zuziehen. Diese Betrachtung dient, die geselligen Neigungen in Vergleichung mit denen, die entweder boshaft, oder doch blos eigennützig sind, in einen sehr vorzüglichen Gesichtspunkt zu setzen.

Die Triebfedern in der menschlichen Natur sind zahlreich und mannichfaltig: keine ist aber wundernswürdiger, als diejenige, die itzt entwickelt ist. Die Sympathie ist ein sehr edler Grundtrieb, der die Menschen in der Gesellschaft durch stärkere Bande, als die Bande des Bluts, verbindet. Und dennoch ist das Mitleiden, dieses Kind der Sympathie, eine schmerzhafte Regung. Wäre nun diese Regung mit einiger Art von Widerwillen begleitet, auch zu der Zeit, wenn man, nachdem der Kummer vorbey ist, demselben nachdenket, so würde dieser Widerwille allgemach die Leidenschaft selbst stumpf machen, und uns von dem, was wir Krankheit oder Schwachheit nennen, wieder heilen. Daher hat der Schöpfer der Natur, um sein Werk zu vollenden, uns diesen edlen Grundtrieb ganz gegeben, ohne ein Gegengericht, damit er eine lebhafte und allgemeine Wirkung haben möchte. Weit entfernt, gegen den Schmerz, der von diesem geselligen Triebe verursachet wird, einigen Abscheu zu haben, so erinnern wir uns vielmehr mit Vergnügen daran, und sind bereit, uns bey aller Gelegenheit einem solchen Schmerz freudig und willig zu unterwerfen, nicht anders, als ob er ein wirkliches Vergnügen wäre.

Itzt ist die Ursache unserer Neigung zu Trauerspielen deutlich entwickelt, und sie erscheinet uns in dem stärksten Lichte. Die gesellschaftlichen Leidenschaften, die dadurch erreget werden, sind oft

bey

bey den Zuschauern eine Gelegenheit zum Kummer. Allein, unsere Natur hat eine so glückliche Einrichtung, daß ein Kummer, der durch unsere gesellige Neigung veranlaßt worden, nicht den geringsten Widerwillen bey uns hervorbringt, selbst dann nicht, wenn wir ihn mit kalter Ueberlegung in unser Gedächtniß zurückrufen. Die Selbstliebe treibt uns so wenig, eine Betrübniß von der Art zu vermeiden, daß wir vielmehr, gleich als ob sie ein wahres und wesentliches Gut wäre, uns ihr bey allen Gelegenheiten mit Lust und Freude unterwerfen. Und so kann die Tragedie sich der Seele durch alle die verschiedenen Reizungen bemächtigen, die aus der Uebung der geselligen Leidenschaften, ohne die geringste Widerrede der Selbstliebe entspringen.

Hätte unser Autor auf den sympathetischen Trieb Acht gegeben, von welchem wir, als von einem geheimen Reiz, getrieben werden, an dem Elende anderer Theil zu nehmen, so hätte er nicht nöthig gehabt, unsern Abscheu gegen die Unthätigkeit, diesen so unvollständigen Grund zu Hülfe zu rufen, wie die anscheinende Seltsamkeit, daß der Mensch freywillig den Schmerz sucht, zu erklären. Ohne sich in die Tiefen der Philosophie hinabzulassen, hätte er in dem gemeinen Leben Winke genug finden können, sich herauszuhelfen. In einer jeden Hütte würde er Personen von solchem sympathetischen Charakter angetroffen haben, die freywillig ihr Leben bey Traurenden und Unglücklichen zubringen, ihre Traurigkeit und Bekümmernisse von ganzem Herzen mit ihnen theilen, und mit ihnen seufzen und weinen. Ihre Tage vergehen ihnen unter Kummer und Niedergeschlagenheit, ohne ein anderes Vergnügen, als dasjenige, welches aus der

Betrachtung entstehet, daß sie ihre Pflicht gethan haben. *)

Wenn diese Entscheidung der aufgeworfenen Frage richtig ist, so können wir versichert seyn, daß diejenigen, die das mitleidigste Temperament haben, am meisten auf das Trauerspiel halten werden, welches ihnen ein weites Feld eröffnet, ihrer Lieblingsneigung nachzuhängen. Die Wirkungen, die vermittelst desselben hervorgebracht werden, sind in der That vortrefflich. Denn so wie die Leidenschaften stärker werden, wenn man sie übet, so werden sie schwächer, wenn es ihnen an Uebung fehlet. Glückliche Leute, die mit Kummer und Elend unbekannt sind, stehen sehr in Gefahr, hart zu werden. In diesem Fall ist die Tragedie ein herrliches Hülfsmittel. Sie dient ungemein, das Gemüth menschlich zu machen, indem sie erdichtete Gegenstände des Mitleidens darbietet, die beynahe mit den wirklichen Gegenständen gleiche Kraft haben, den Affekt zu üben. So gehet es zu, daß wir durch einen natürlichen Trieb gereizet werden, uns tief in die Traurigkeit zu versenken, die von den Vorstellungen erdichteter Unglücksfälle erweckt wird. Und ich bin versichert, daß blos diese Neigung zum Mitleiden, Zuschauer genug um das Theater versamm-

*) Ich weiß nicht, ob Herr Home unter seinen Landesleuten so zärtliche Seelen in jeder Hütte antreffen kann. So viel aber weiß ich, daß sie unter meinen Landesleuten so häufig nicht sind, und ich gestehe gerne, daß ich auch nicht dazu gehöre. Eine so weit getriebene Empfindlichkeit für andere scheint mir auch mehr Schwachheit nnd Schwärmerey, als Tugend zu seyn, und ich sehe nicht, wie man es sich zur Pflicht machen könne, seine Tage freywillig unter Kummer und Niedergeschlagenheit hinzubringen. A. d. U.

sammlen werde, wenn auch sonst nichts da wäre, das die Seele an sich ziehen, oder ihr Vergnügen machen könnte.

Die Neugierde ist schuld daran, daß öffentliche Hinrichtungen so stark besucht werden. Leute von zartem Gefühl suchen eine Begierde zu verbessern, die, wenn man ihr nachhängt, Schmerz und Abscheu erweckt, und bey den Nachgedanken von keiner Art des Selbstbeyfalls belohnet wird. Daher rühret es, daß diese Schauspiele hauptsächlich die Unterhaltung des Pöbels sind, der sich blindlings von dem gegenwärtigen Instinkt leiten lässet, und wenig daran denkt, ob sie zu seinem Besten etwas beytragen oder nicht.

Was die Wettkämpfer und Fechterspiele betrifft, so ist bekannt, daß nichts uns mehr beseelt und begeistert, als die Beyspiele des Muths und der Tapferkeit. Wir haschen gleichsam den Geist des Kämpfers, und werden so kühn und unerschrocken, als er zu seyn scheinet. Auf der anderen Seite ist uns das Unglück der Ueberwundenen nicht gleichgültig. Wir haben Mitleiden mit ihnen, je nachdem sie sich würdig und anständig betragen haben. Kein Wunder demnach, daß Schauspiele *)

*) Jede schmerzhaften Ergötzlichkeiten, daran das Mitleiden keinen Antheil hat, stützen sich auf nichts, als auf die Geschicklichkeit der handelnden Personen oder Thiere. Man bewundert die Behendigkeit ihrer Glieder, und die geschickten Wendungen, die sie sich zu geben wissen, um den Gegentheil zu überwältigen, oder ihm zu entwischen. Wahr isis, das Vergnügen ist nicht so groß, wenn die Spieler in keiner Gefahr sind, ob sie gleich dem äußerlichen Ansehen nach eben so viel Geschicklichkeit anwenden müssen.

von Personen, die den besten Geschmack haben, besucht werden. Hier leitet uns eben der Trieb, der uns nach den Lebensbeschreibungen der Helden und Eroberer so begierig macht. Beyläufig will ich noch

Ein Luftspringer erweckt uns unendlich mehr Vergnügen, wenn er einen Sprung über zwey kreuzweis gesetzte Schwerdter wagt, als wenn er spielend über so viel hölzerne Stäbe hinweggaukelt, ohne sie zu berühren. Ein Seiltänzer lockt mich desto eher zu seinem Schaugerüste, je höher er sein Seil aufgespannt. Allein, hier fließen unmerklich ganz andere Vorstellungen mit darunter, die sich in unserer Embildungskraft vereinigen, und an der Bewunderung Theil nehmen. Wir erstaunen über das Vertrauen, das diese handelnde Personen zu ihrer Geschicklichkeit haben; mit welcher Besonnenheit und Gegenwart des Geistes sie der entsetzlichsten Gefahr trotzen; wie sie ihr entwischen, wenn sie ihnen vor Augen schwebt, und öfters Tod und Leben auf ihre Geschicklichkeit setzen. Einen Sprung über Stäbe würden wir selbst gewagt, und vielleicht mit gutem Erfolge gewagt haben. Allein, wie sicher muß der seiner Kunst seyn, der über die Spitzen der Schwerdter dahin fährt! — Uns würde die Grausamkeit der Handlung in den Römischen Fechterspielen mehr Schauer, als das Spiel der Geschicklichkeit Vergnügen, erwecken; und eben die Wirkung that dieses blutige Schauspiel Anfangs auf die zärtlichen Griechen. Allein, die Römer hatten sich durch die Gewohnheit, durch angeborne martialische Gesinnungen, durch das Ansehen, worinn bey ihnen die Leibesübungen standen, und endlich durch eine eingerissene Geringschätzigkeit der Sclaven, wider diese zarte Empfindungen abgehärtet, sie unterdrückten das sanftere Gefühl der Menschlichkeit, und weideten sich an der Geschicklichkeit der Fechter, und an ihren körperlichen Vollkommenheiten. Das Unvollkommene als Unvollkommenheit betrachtet,

noch anführen, daß solche Schauspiele eine ganz vorzügliche Kraft haben, die Jugend zur Kühnheit und Entschlossenheit zu bilden. Und deswegen sehe ich nicht, was die Ausländer für Recht haben, den Geschmack der Engländer hierinn zu tadeln. In der That verdienen solche Schauspiele von dem Staat Ermunterung, und sie müßten billig zu einem Gegenstande der öffentlichen Polizey gemacht werden.

In Ansehung des Spieles kann ich es nicht von mir erhalten, zu denken, daß es ein Vergnügen seyn sollte, wenn das Gemüth in ängstlicher Ungewißheit, und gleichsam auf der Folter ist; und das muß doch der Fall derer seyn, die ihr Vermögen in Hasardspielen zur Wage setzen. Unthätigkeit und Müßiggang sind bey weitem nicht so schwer zu ertragen. Mir scheint es völlig gewiß, daß die Geldsucht zum Grunde lieget. Wollte man sagen, daß doch eben diejenigen, die ihr Geld in solchen Spielen wagen, sich aus denen, wozu Kunst und Geschicklichkeit gehört, nichts machen, so wür-

tet, kann unmöglich vergnügen. Da aber nichts schlechterdings unvollkommen seyn kann, sondern allezeit Gutes mit Bösem vermischt ist; so kann es die Gewohnheit dahin bringen, daß man vom Bösen abstrahiret, und seine Aufmerksamkeit auf das wenige Gute lenket, das damit verknüpft ist. Diese Fertigkeit nennet man einen **verwöhnten Geschmack**, und es ist keine Abscheulichkeit in der Welt, an welcher wir nicht auf diese Art einen Geschmack finden könnten. Rom, das so große und kostbare Anstalten vorkehrete, den Geschmack der Nation zu verwöhnen, brachte zuletzt ein Meisterstück vom verwöhnten Geschmack hervor, einen Nero, der Rom in Flammen setzen ließ, und mit Vergnügen brennen sah.

Philosophische Schriften, I. Thl. S. 139.

de dieß kein erheblicher Einwurf seyn. Denn daran kann Trägheit, Mistrauen uud Ungeduld schuld seyn. Dieß scheinet mir aber bey dem Spiele überhaupt sonderbar, daß wir unabhängig von dem Verlust oder Gewinn des Geldes, wenn wir glücklich sind, Vergnügen, und wenn wir unglücklich sind, Verdruß empfinden. So viel ist deutlich, daß das gute Glück, auch ohne auf die Folgen zu sehen, unsere Lebensgeister erhebt, so wie das Unglück sie niederschlägt, und es scheint völlig ausgemacht, daß wir aus keiner andern Ursache bey einem Spiel, wo es nur um Kleinigkeiten gilt, so sehr interessirt werden. Das aber ist nicht so begreiflich, worauf sich diese Neigung der Seele gründet. Da dieses indessen mit meinem gegenwärtigen Vorhaben in keiner nothwendigen Verbindung stehet, so will ich es anderen zu untersuchen überlassen.

Anmerkung des Uebersetzers.

Wenn man vorstehende Abhandlung mit Achtsamkeit gelesen, so wird man zwar dem Verfasser den Ruhm geben, daß er viel Gutes gesagt: aber man wird zugleich wahrnehmen, daß er die Hauptsache, worauf es hier ankömmt, ganz vergißt. Wenn man die Frage aufwirft, woher es rühre, daß der Mensch eine starke Neigung hat, sich mit traurigen Gegenständen zu beschäfftigen, so will man nicht die Endursache, sondern die wirkende Ursache davon wissen. Man will wissen, wie diese Erscheinung mit dem ursprünglichen Triebe des Menschen, alle unangenehme Empfindungen zu vermeiden, bestehen, oder aus der Einrichtung seiner Seele hergeleitet werden könne? Unser Verfasser schränkt sich nur gänzlich darauf ein, zu zeigen, daß dieser Hang

seinen großen Nutzen hat, und sehr wohlthätige Absichten befördere. Auf die andere Untersuchung, die hier die wichtigste war, läßt er sich gar nicht ein. Mich dünkt, daß ich in seiner Philosophie diesen Fehler überhaupt bemerkt habe, und daß er in seinen Grundsätzen der Kritik sehr oft darein verfällt. Wenn eine Erscheinung in der menschlichen Natur erklärt werden soll, so denkt er mehr auf ihren Zweck, als auf ihren Ursprung. Er leitet sie nicht aus den wesentlichen Grundtrieben der Menschen her, sondern macht stets eine neue Anlage, eine weise Einrichtung, ein unabhängiges Kunstwerk, das in der Maschine nicht gegründet, sondern gleichsam hinzugesetzt und angeflickt ist, daraus. Und dieß scheint mir eben so philosophisch, als wenn jemand, der gefragt würde, wie es zugienge, daß das Meer die Erde nicht überschwemmete, da es doch höher stehet, als sie, sich begnügen wollte, den Nutzen davon zu zeigen, anstatt die physische Ursache anzugeben, nicht anders, als ob es nicht seinen Grund in den allgemeinen Gesetzen der Bewegung, sondern in einer besondern Einrichtung hätte. Dadurch wird die menschliche Seele einem Gebäude gleich, zu welchem der Baumeister nach und nach, so wie es die Noth oder die Bequemlichkeit erforderte, einige Zusätze gemacht, die in dem Ganzen nicht gegründet sind, und nur nachher in Verbindung damit gebracht worden. Ich wünschte nicht, daß eine solche Philosophie Mode werden möchte. Sie würde für die so einfache Natur zu künstlich seyn, ungegründete Hypothese einführen, und am Ende nichts erklären.

Was du Bos auf diese Frage antwortet, trifft weit näher zum Ziele. Der Mensch, sagt er, will bewegt, gerührt, interessiret werden; und dieß ist

an

an sich sehr wahr. Der Zustand der Unthätigkeit, den man die lange Weile nennt, ist höchst verdrießlich. Die Seele will ihre Wirksamkeit äußern, und wenn sie in ihrem Triebwerk eine Leere siehet, die sie nicht ausfüllen kann, so findet sie ein Misfallen an sich selbst, das ihr höchst unangenehm ist. Mit unserem Geiste verhält es sich nicht anders, als mit dem Körper. Gott hat mit der Bewegung des einen und des andern ein größeres Vergnügen verknüpft, als mit ihrer Ruhe. Der Körper wird schwach, matt und erschöpft, wenn er sich zu lange einer trägen Ruhe übergiebt. Die Seele, die ihrer Natur nach noch wirksamer und geschäfftiger ist, als der Leib, kann die Unthätigkeit noch weniger ertragen. Sie muß Gedanken und Empfindungen haben, und wenn sie keinen neuen Gegenstand hat, der sie rühret, und bey welchem sie ihre Wirksamkeit üben kann, so beuget sie sich, so zu reden, auf sich selbst zurück, sie nähret sich von sich selbst, sie kehret in sich ein, um sich etwas zu thun zu machen. Da sie das aber bald müde wird, und dieß zu starke Bewußtseyn ihrer selbst sie mehr erschöpfet, als sättiget: so breitet sie sich gern außer sich aus, sie suchet Gegenstände, die ihre Blicke an sich ziehen, und die fähig sind, Begierden und Neigungen zu erregen, und ihre Triebfedern im Gange zu erhalten. Der Grundsatz des du Bos ist demnach gewiß: und eben so gewiß ist es, daß er sich zu der Erklärung der aufgeworfenen Frage schickt. Die Einwendungen, die unser Verfasser dagegen macht, finden, wie wir gezeigt haben, nicht statt. Diejenigen, die mit Recht dagegen gemacht werden können, hat er nicht gesehen. Nach der Hypothese des französischen Kunstrichters müssen die Menschen an Abscheu, Reue, Schrecken, eben sowohl Gefallen

haben, weil ihre Seele dadurch bewegt wird, wogegen aber die Erfahrung streitet. Sie läßt also die Schwierigkeit, warum der Mensch gern durch traurige Gegenstände bewegt und interessirt wird, in ihrer ganzen Stärke. Laßt uns demnach einen andern Weg versuchen, sie aufzulösen, und dann werden wir Licht finden, wenn wir nur merken, theils, daß das Mitleiden gar keine widrige unangenehme Empfindnng ist, theils, daß die herrschende Lust oder Unlust in der Seele alle übrigen, die zugleich mit ihr da sind, verschlinget, und sie in sich selbst verwandelt.

Man setzt bey der aufgeworfenen Frage voraus, daß alle schmerzhafte Empfindungen, als Mitleiden, Wehmuth, Traurigkeit, Zorn, unangenehme Empfindungen, sind, und darinn irrt man sich. Sie gehören zu den vermischten, die aus angenehmen zusammengesetzt, und zwar nicht so angenehm sind, als das reine Vergnügen; aber doch tiefer in das Gemüth eindringen, sich länger darinn erhalten, und die allzufrühe Sättigung verhindern. So wie eine reine Süßigkeit dem Geschmack zuletzt ekelhaft wird, so würden auch die blos angenehmen Empfindungen uns bald geschmacklos, ja widrig werden, wenn sie ganz allein wären. Die vermischten, die, wie einer unserer scharfsinnigsten Schriftsteller * sich ausdruckt, einige bittere Tropfen in die honigsüße Schaale des Vergnügens mischen, erhöhen den Geschmack des Vergnügens, und verdoppeln seine Süßigkeiten, jedoch nur alsdann, wenn diese beyden Arten von Empfindungen, woraus die Vermischung bestehet, nicht einander schnurstracks entgegen gesetzt sind. Von dieser Art ist das Mitleiden, besonders dasjenige,

*) Philosophische Schriften, I. Th. S. 144.

jenige, welches die tragische Vorstellung des Theaters erregt. Kein Mitleiden ist ohne Liebe, und Liebe ist allemal eine angenehme Empfindung, weil sie von der anschauenden Erkenntniß gewisser Vollkommenheiten herrühret. Wer nicht liebet, der ist auch keines Mitleidens fähig, und wer nur schwach liebet, der kann auch nur ein schwaches Mitleiden empfinden. Leute, die selbstsüchtig, eigennützig, und von sich eingenommen sind, werden daher auch allemal hart, unempfindlich und fühllos bey dem Leiden anderer seyn. Ihre Seele ist so sehr mit sich selbst beschäfftiget, in sich so zusammengezogen, daß sie sich auf ihre Nebenmenschen nicht ausbreiten kann. Wir finden sogar, daß das Mitleiden selbst die Liebe erhöhet und verstärket. Ein Freund wird uns so viel werther, wenn er in Unglück geräth, und Eltern haben die größte Neigung gegen diejenigen von ihren Kindern, die gebrechlich und elend sind. Ihre Liebe gegen sie wächst fast mit der Sorge und Mühe, die sie ihnen verursachen. — Wenn wir Mitleiden mit andern haben sollen, so müssen wir selbst vom Unglück frey seyn, wenigstens von solchem Unglück, als dasjenige ist, welches unser Mitleiden erregt. Ueberstandene Leiden machen die Seele weicher und zärtlicher, und zu dem sanften Gefühl, das uns fremde Noth zu eigen macht, aufgelegter. Unter dem Druck gegenwärtiger Leiden sind wir aber zu stark an uns selbst geheftet, als daß wir für unsere Nebenmenschen fühlbar seyn sollten. Unsere Vermögen sind eingeschränkt, und wenn wir unsere Empfindlichkeit für uns selbst erschöpft, so behalten wir keinen Vorrath für andere übrig. Ihr Glück beleidigt uns, weil es uns den Unterschied zwischen uns und ihnen merklicher macht, und ihr Unglück rührt uns wenig, weil wir uns selbst die nächsten sind,

und immer glauben, daß sie noch besser daran sind, als wir. Haben wir also Mitleiden mit andern, so ist mit dieser Empfindung die Abwesenheit des Uebels, um dessentwillen wir sie bedauren, und eine geheime Rückkehr auf uns selbst verbunden, die uns zulispelt, daß wir viel weniger zu ertragen haben, als sie. — Die Neigungen des Wohlwollens machen der menschlichen Natur Ehre; sie sind eine Vollkommenheit, die wir an uns und andern vorzüglich schätzen; sie sind der edelste Theil der Gesinnungen, die uns von den Thieren unterscheiden. Jedes Mitleiden, das wir mit anderen haben, schmeichelt uns, daß wir diesen Vorzug besitzen, und daß wir nicht zu den verworfenen Seelen gehören, die nur für sich allein leben. Ist also bey dieser Empfindung zugleich eine Empfindung der Liebe, eine Empfindung unseres glücklichen Fustandes, eine Empfindung unserer Vollkommenheit: wie sollte sie denn nicht so angenehm seyn, daß wir uns selbst darinn gefallen, und nie die Gegenstände zu vermeiden suchen, die sie erregen könnten?

Bey dem Mitleiden, welches tragische Vorstellungen erwecken, kömmt noch dieß hinzu, daß es ein Mitleiden mit den Großen dieser Welt, ein Mitleiden mit den Tugendhaften, und ein so gemäßigtes Mitleiden ist, welches nie bis zu einer unangenehmen Heftigkeit aufschwellen kann. Da wir die Gleichheit unserer Natur mit denen, die weit über uns sind, fühlen, und an alle Vorzüge, die sie vor uns haben, Anspruch zu haben glauben, so kränkt es uns, wenn wir sehen, wie niedrig wir gegen sie, und wie glücklich sie vor uns sind. (Denn dafür halten wir sie wenigstens.) Wir sehen mit Verdruß den Glanz, worinn sie schimmern. Sollte es uns also nicht ein geheimes Vergnügen machen,

wenn wir bey einer tragischen Vorstellung die Grossen, entkleidet von dem falschen Schein des Glücks, worinn sie der Gegenstand des Neides werden, erblicken; wenn wir da sehen, daß sie Menschen sind, wie wir, eben solchen Zufällen unterworfen, und von dem Schicksal so erniedriget, daß wir, die wir sonst nichts gegen sie sind, Mitleiden mit ihnen haben können? Sollte dem, der wegen unangenehmer Umstände, worinn er sich befindet, mit schwerem Herzen in eine solche Vorstellung gehet, (und wie viel sind wohl unter den Zuschauern, die nicht ihre geheime Kränkungen haben?) sollte diesem es nicht ein Trost seyn, wenn er zu sich selbst sagen kann: die Götter der Erden, Könige und Fürsten sind von Trübsalen nicht befreyet, und was trauerst du denn, daß du von dem Loos der Menschlichkeit nicht ausgenommen bist? — Die Helden, die uns im Trauerspiel am meisten rühren, sind tugendhaft; sie haben wenigstens die edlen Tugenden, die uns besonders gefallen, Großmuth, Tapferkeit, Liebe zur Freyheit, Abscheu gegen Unterdrückung, Patriotismus. Ob nun gleich die Menschen nicht tugendhaft sind, so vergnügen sie sich doch an den Bildern der Tugend; denn in allen findet sich eine Vermischung des Guten und Bösen, eine natürliche Neigung zur Ordnung, wenn sie gleich von den Leidenschaften überwältiget wird. Ein ganz Lasterhafter ohne eine Spur von Tugend wäre eben ein so seltenes Ungeheuer, als ein ganz Tugendhafter ohne einige Mischung von Fehlern ein seltenes Wunder seyn würde. Auch diejenigen, die sich von den Lastern dahin reissen lassen, haben doch ihre Zwischenzeiten, in welchen sie gegen die Reizungen der Tugend nicht unempfindlich sind. Sie wünschen anders zu seyn, sie bewundern diejenigen, die über die

sinnlichen Vergnügen, von welchen sie beherrschet werden, erhaben sind. Zwar siehet man auch gern, daß die Theaterhelden ihre Fehler und Schwachheiten haben, weil unsere eigene dadurch veredelt, gerechtfertiget nnd beschöniget werden. Der Dichter muß ihnen eine oder die andere Schwachheit beylegen, um sie nicht aus der Zahl der Menschen herauszuheben, und das Unglück, worein er sie fallen läßt, herbeyzuführen. Denn dieses würde den Zuschauer unwillig machen, wenn es ganz unverschuldet wäre. Bey allen dem müssen aber die Tugenden die großen Eigenschaften weit überwiegen. Dieses giebt dem Mitleiden, welches man mit ihnen hat, eine neue Annehmlichkeit. Man lobt sich in geheim wegen dieser Empfindung, und es fehlt wenig, daß man sich nicht für tugendhaft hält, weil das Schicksal des Tugendhaften uns nahe gehet. — Dasjenige Mitleiden, welches uns das wirkliche Unglück unseres Freundes abnöthiget, kann oft zu einem solchen Grade steigen, daß es unangenehm wird. Das Mitleiden bey theatralischen Vorstellungen kann aber nie eine solche Stärke erreichen. So lebhaft kann es werden, daß man wehmüthige Thränen vergießt: aber nie so lebhaft, daß es uns quälte. Denn außerdem, daß wir mit denen, die wir leiden sehen, durch die engen Bande des Bluts und der Freundschaft nicht verbunden sind, und in ihrem Fall nicht verwickelt werden können, so stehet es allemal in unserer Gewalt, das Mitleiden einzuschränken, wenn es zu stark werden sollte. Wir dürfen uns nur erinnern, daß alles, was wir sehen, Illusion ist, so finden wir uns sogleich erleichtert und getröstet.

Das Theater ist reich an Vergnügungen, die theils aus dem Subjekt der Vorstellung, theils aus

der Art der Vorstellung, theils aus den äußerlichen Umständen, womit sie begleitet wird, entspringen.

Eine wichtige und interessante Begebenheit, die vor unsern Augen vorgehet — Große und mächtige Helden, bey deren geheimen Berathschlagungen wir gegenwärtig sind, und die uns gleichsam zu Vertrauten ihrer Leidenschaften machen — Der gestrafte Bösewicht, der sich selbst in die Netze verwickelt, die er ausgespannt hat, andere zu fangen — Erhabene Gesinnungen und Handlungen, die wir bewundern, und die wir zum Theil zu besitzen glauben, weil wir sie bewundern — Die Kunst des Poeten, der die Mannichfaltigkeit mit der Einheit so geschickt zu verbinden weiß, daß alle Theile seines Gedichts sich einander die Hand bieten, und alle zu einem Zweck leiten — Die Erwartung, wie der Knoten wird aufgelöset werden, und die natürliche Entwicklung desselben — Die Ueberraschung, die die nicht vorhergesehene Catastrophe hervorbringet — Der Contrast der verschiedenen Charaktere, die allemal einförmig, und mit sich selbst übereinstimmig handeln — Die sinnliche, erhabene und rührende Sprache des Dichters, die unsere Einbildungskraft bezaubert, und uns so hinreißt, daß wir uns selbst vergessen, und nicht einer erdichteten Vorstellung, sondern einer wahren Begebenheit zuzusehen glauben — Die Schönheit und Wahrheit der Moralen, die er vorträgt — Das Vergnügen, sein Richter zu seyn, und über seine Geschicklichkeit zu urtheilen — (Denn wer urtheilet nicht gerne, und wer trauet sich nicht die Fehigkeit zu, ein Kunstrichter zu seyn —) Die Menge der Zuschauer, die sich mit uns versammlen, die prächtigen Decorationen, das erleuchtete Theater, die Musik — Wie reizend ist das alles! Wie geschickt, unsern

Ver-

Verstand und unser Herz auf eine angenehme Art zu beschäfftigen! Kein Wunder daher, daß Lust und Vergnügen die herrschende Empfindung derer ist, auf welche so viel Ursachen zugleich wirken, sie zu erregen.

Nun ist es eine Erfahrungswahrheit, daß der herrschende Affekt den schwächeren verschlingt, und ihn in sich selbst verwandelt. Sie vermischen und vermengen sich leicht, ob sie gleich zuweilen gar kein Verhältniß gegen einander haben, ja ihrer Natur nach ursprünglich verschieden, und einander entgegen sind. So wird die Liebe durch die kleinen Fehler der Geliebten, durch Eifersucht und Zank genähret, die an sich unangenehm sind, und vielmehr mit Haß und Zorn verknüpft seyn sollten. Der Zorn und Unwille gegen Freunde borgt, so bald er herrschend wird, Stärke selbst von der Liebe und von den Ursachen zu lieben; das Neue, das Ungewöhnliche, das Seltsame erregt die Neubegierde, die Verwunderung, das Erstaunen, und diese verstärken die Hauptleidenschaft, die aus der Sache selbst entspringet. Der Widerstand sollte die Begierde schwächen; wer weiß aber nicht, daß er sie vielmehr reizt und schärfet, und das Verbot sie erhitzet? — Rochefoucault hat ganz recht bemerkt, daß die Abwesenheit schwache Leidenschaften vernichtet, aber starke vermehret; so wie der Wind ein Licht auslöschet, aber ein Feuer anbläset. Lange Abwesenheit schwächt natürlicher Weise unsere Idee, und vermindert den Affekt: wenn aber der Affekt so stark und lebhaft ist, daß er sich selbst erhält, dann vermehrt das aus der Abwesenheit entstehende Mißvergnügen den Affekt, und giebt ihm neuen Zufluß und Stärke. Diese feine Bemerkung einer so sonderbaren Erscheinung in der menschlichen See-

le hat Hume sehr gut entwickelt. * Ich habe aber auch hier gefunden, was ich fast durchgängig wahrgenommen, daß die Philosophie dieses Gelehrten mehr künstlich, als natürlich, mehr witzig, als gründlich ist. Oft geht er vor der Wahrheit vorbey, weil er sie auf einem neuen Wege suchen will: oft sieht er sie nur halb. Hier vergißt er die natürliche Wirkung des Mitleidens, vielleicht, weil seine kalte metaphysische Seele nicht bekannt damit ist. Dagegen fällt er, um die Ursachen des Vergnügens, das man am Trauerspiel findet, zu erklären, gänzlich auf die Nachahmung; worinn er zwar schon den Aristoteles zum Vorgänger, aber deswegen doch nicht mehr Grund hat. Denn sehen wir nicht oft, daß diejenigen bey einem Trauerspiel am meisten gerühret werden, und das größte Vergnügen empfinden, die die Richtigkeit der Nachahmung in den Schilderungen am wenigsten beurtheilen können? Muß nicht selbst derjenige, der sie beurtheilen kann, oft eine Zeitlang vergessen, daß das, was er siehet, eine Nachahmung ist, um sein Vergnügen vollkommen zu machen? Als eine Nebenursache kann man indessen die angeführte Erfahrung sehr gut brauchen. Man darf sich nicht wundern, daß die Umstände, die ich oben bemerkt, zusammen genommen, die Seele mit Lust erfüllen; und da sich gemeiniglich die herrschende Leidenschaft der übrigen, die zugleich mit ihr da sind, bemächtiget, so darf man sich auch nicht wundern, daß das Vergnügen der Seele, bey der Vorstellung eines Trauerspiels, selbst durch das erregte Mitleiden befördert und erhöhet wird.

Zwey=

*) Vier Abhandl. S. 209.

Zweyter Versuch.

Von dem Ursprunge und von den Grundsätzen des Gesetzes der Natur.

Einleitung.

Eine seichte Erkenntniß giebt den irrenden Rittern dem Felde der Wissenschaften die größte Kühnheit, weil sie ihrer Einbildungskraft, wenn sie von einem neuen Gedanken erhitzt ist, keine Schranken setzen kann. Sie machen Entwürfe, ersinnen Modelle, und eilen, von dem Vergnügen der Neuigkeit getrieben, in Geschwindigkeit, sie anzunehmen, ohne zu bedenken, ob auch ein fester Grund da ist, das geräumige Gebäude zu tragen. Einigen von den lezten Forschern nach Wahrheit gereicht es zu nicht geringer Ehre, daß sie diesen Hang der Natur bezwungen, und sich der langsamen und mühsamen Leitung der Erfahrungen und Experimente unterworfen: eine Methode, deren man sich bey der Naturlehre schon mit glücklichem Erfolge bedient hatte. Diese hat schon der gründliche Locke in der Logik angewendet, und er hat verschiedene scharfsinnige Schriftsteller zu Nachfolgern gehabt. Die Hauptwissenschaft allein ist noch versäumt, und es scheint hart, daß ihr weniger Achtung sollte bewiesen werden, als ihren Bedienten. Jeder Sittenlehrer schreibt nicht anders, als ob er ein Privilegium hätte, diese Wissenschaft nach seinem eigenen Geschmack und Phantasie zu modeln. Täglich schreibt man dem Menschen Regeln des Verhaltens vor,

ohne im geringsten darauf zu sehen, ob sie auch aus der menschlichen Natur entspringen, oder ihr gemäß sind. Daher so manche Luftsysteme, die sich eben so wenig auf den Menschen, als auf ein jedes anderes Wesen passen. Ist der Autor von einer feurigen Einbildungskraft, und von einem gütigen Temperament, so erhöhet er den Menschen zu den Engeln, und giebt ihm so feine Lebensregeln, die weit über die Grenzen der Menschlichkeit hinaus gehen. Ist er aber von einer entgegengesetzten Gemüthsbeschaffenheit, so erniedrigt er alle Menschen zu einer Klasse mit den niedrigsten von ihrer Art, und verfertiget für sie ein Gesetzbuch, das den unvernünftigen Thieren angemessener wäre, als vernünftigen Wesen. In abstrakten Wissenschaften können die Weltweisen ihren Einbildungen weit unschädlicher nachhangen. Das schlimmste, was daraus entstehen kann, ist, daß sie uns in den Dingen, die auf das Leben wenig Einfluß haben, auf Irrwege verleiten. Diejenigen aber, die sich mit der Sittenlehre abgeben, müssen vorsichtiger seyn. Denn es fehlet selten, daß nicht ihre Irrthümer eine schlimme Wirkung haben. Erhöhet man die Natur über ihr Maaß, so schreckt man die Seele ab, die sich ihrer Schwachheit und ihrer Unfähigkeiten, eine solche ungewöhnliche Stuffe der Vollkommenheit zu erreichen, bewußt ist. Erniedrigt man aber die Natur, so hebet man das Gleichgewicht der Neigungen auf, weil man den eigennützigen und unregelmäßigen Begierden ein neues Gewicht giebt. Dieses ist schon eine sehr schlimme Wirkung, aber es ist nicht die einzige Die vielen widerstreitenden Meynungen in der Sittenlehre setzen die Leser, deren Herz schon verdorben ist, in die Versuchung, alle Grundsätze wegzuwerfen, und sich einer jeden Begier-

de,

de, die ihnen zuerst in den Weg kommt, preiß zu geben. Und denn ist es mit aller ordentlichen Lebensart, mit aller regelmäßigen Aufführung zum Ende.

Diese Betrachtungen machen den Verfasser dieser Versuche mit Recht sorgfältig, mit der äußersten Vorsichtigkeit in seinen Untersuchungen fortzuschreiten, und keine Schlüsse festzusetzen, bevor er sie nicht an dem einzigen wahren Probierstein der Erfahrungen prüfet. Wäre man dieser Methode genau gefolget, so wäre die Welt nicht mit einer solchen Menge von übel zusammenhangenden Systemen verwirret worden, die zum Unglück die Sittenlehre zu einer schweren und verwickelten Wissenschaft gemacht haben. Ein Versuch, sie zur ihrer alten Einfalt und Würde zurückzuführen, kann nicht anders, als wohl aufgenommen werden, wenn er gleich in der Ausführung nicht gelingen sollte Die Schriftsteller sind über den Ursprung der Gesetze, und über die Gesetze selbst streitig. Vielleicht wird man finden, daß ihre Uneinigkeit in dem ersten Punkt mehr scheinbar, als wirklich ist, und es wäre zu wünschen, daß sie über den zweeten eben so leicht könnten verglichen werden. Da der Verfasser aber erkennt, daß dieses über seine Kräfte ist, so muß er eine weniger angenehme Bemühung übernehmen, und versuchen, ohne auf anderer Meynungen zu achten, selbst einen Entwurf von einem Rechte der Natur zu machen, das lediglich aus seiner eigentlichen Quelle hergeleitet ist.

Erstes Kapitel.

Von dem Ursprunge des Naturgesetzes.

Wenn man dem Ursprunge der Naturgesetze, die die Menschen verbinden, nachdenkt, so geräth man ohne Mühe auf folgende Betrachtungen. Erstlich, unter zwey Dingen kann keine engere Verbindung statt finden, als die Verbindung zwischen dem Wesen und seinen Handlungen. Denn dieses ist eine Verbindung der Ursache und Wirkung. So wie das Wesen ist, müssen auch die Handlungen seyn. Zweytens, die verschiedenen Klassen, worein die Natur die lebendigen Geschöpfe vertheilet hat, sind nicht mehr durch ihre äußerliche Gestalt, als durch ihre innere Einrichtung verschieden, die sich durch eine gewisse Einförmigkeit des Verhaltens, das einer jeden Art eigenthümlich ist, an den Tag legt. Drittens, eine jede Handlung, die der gemeinschaftlichen Natur der Sache gemäß ist, wird als regelmäßig und gut betrachtet. Sie stimmt mit der Ordnung und mit der Natur überein. Wenn aber ein Wesen vorhanden ist, das in seiner Beschaffenheit von andern seiner Art abgehet, so werden die Handlungen dieses Wesens, wie genau sie auch seiner besonderen Einrichtung gemäß sind, uns doch ungereimt und unordentlich scheinen, und in uns ein Gefühl von Misfallen erwecken, gleich als ob wir einen Menschen mit zween Köpfen und vier Händen sähen. Diese Betrachtung leitet uns zu dem wahren Ursprunge der Naturgesetze. Sie müssen alle aus der allgemeinen Natur der Menschen, die wir bey einem jeden antreffen, der kein Ungeheuer ist, hergeleitet werden.

Da die vorstehenden Betrachtungen die Grundlage aller Sittlichkeiten enthalten, so wird es nicht undienlich seyn, wenn wir uns noch etwas dabey aufhalten. — Wenn wir um uns hersehen, so finden wir Geschöpfe von mancherley Arten, die sowohl in ihren innern als äußeren Eigenschaften sehr verschieden sind. Jede Art hat ihre besondere Natur, und muß folglich auch ein besonderes Gesetz haben, welches die Folge ihrer Natur ist. Dieses befindet sich auch in der That nicht anders, und es ist ungemein angenehm zu beobachten, wie genau die Gesetze einer jeden Klasse nach der äußerlichen Bildung der einzelnen Geschöpfe, die sie ausmachen, und nach den Umständen, worein sie gesetzt werden, abgemessen sind, um ihnen auf die beste Art die Bequemlichkeit des Lebens zu verschaffen, und ihrer Lebensart Regelmäßigkeit und Uebereinstimmung zu geben. So sind, daß wir ein Beyspiel anführen, die Gesetze, die die geselligen Kreaturen regieren, von denen, die die wilden und ungeselligen regieren, gänzlich unterschieden. Unter den ungeselligen, die in keiner gegenseitigen Verbindung stehen, ist nichts mehr nach der Natur und nach der Ordnung, als daß sie einander fressen. Sollten aber Kreaturen, die zur Gesellschaft bestimmt sind, auch so leben, so müßte das die Wirkung streitender und widersprechender Triebe seyn. Allein, ein so unordentliches Phänomen entdecken wir nicht auf dem ganzen Erdboden. Wir finden vielmehr, wie schon oben bemerkt ist, eine Harmonie zwischen der innern und äußern Beschaffenheit der verschiedenen Klassen von Thieren: eine Harmonie, die so durchgängig herrscht, daß wir von dem reizenden Anblick einer tiefen Weisheit, die ihren Plan mit der größten Kunst zu Stande gebracht, gerühret werden müssen. Die gemein-

schaftliche Natur einer jeden Art von Wesen stellt sich uns dar als ganz vollkommen, und aus dieser Ursache haben wir, falls ein einzelnes Wesen von der gemeinschaftlichen Natur seiner Art abweichet, bey diesem Anblick ein Gefühl von Unordnung und Unrecht. Mit einem Worte, die Ordnung fordert, daß die verschiedenen Arten lebendiger Geschöpfe durch solche Gesetze regieret werden, die sich zu ihrer besondern Natur schicken. Wir sehen es als schicklich und bequem an, daß es so ist, und es ist uns ein reizender Anblick, zu sehen, wie die Kreaturen ihrer eigenen Natur gemäß handeln, und einen einförmigen und regelmäßigen Lauf des Lebens beobachten.

Der Stärke dieses Schlusses können diejenigen auf keine Weise widerstehen, die Endursachen zugeben. Wir tragen kein Bedenken, zu behaupten, daß eine Art der Dinge, die dieser oder jene Natur hat, auch für diesen oder jenen Endzweck gemacht ist. Der Löwe ist dazu gemacht, sich die Nahrungsmittel durch seine Klauen zu verschaffen. Warum? Weil seine Natur und Beschaffenheit es so mit sich bringt. Der Mensch ist dazu gemacht, sich seine Nahrungsmittel durch Hülfe anderer in Gesellschaft zu verschaffen. Warum? Weil seine Seele sowohl, als sein Körper, so beschaffen ist, daß er nicht anders, als in Gesellschaft, erträglich leben kann. Auf die Art entdecken wir, zu welchem Endzweck wir von der Natur und von dem Schöpfer der Natur bestimmt sind. Und eben diese Schlußkette entdeckt uns die Gesetze, nach welchen wir unsere Handlungen einrichten müssen. Denn nach der Natur handeln, das heißt so handeln, daß man den Endzweck seiner Natur erfüllet.

Zweytes Kapitel.

Von dem moralischen Gefühl.

Da wir gezeigt haben, daß die Natur des Menschen die Natur der Gesetze ist, die seine Handlungen regieren müssen, so wird es nöthig seyn, daß wir mit aller möglichen Genauigkeit der menschlichen Natur, in so weit sie in die gegenwärtige Abhandlung einen Einfluß hat, nachspüren. Sind wir in diesem Theil unserer Unternehmung glücklich, so wird es leicht seyn, nach der systematischen Methode die Gesetze, nach welchen wir unser Verhalten einrichten müssen, daraus herzuleiten. Laßt uns daher zuerst nachforschen, in welcher Beziehung wir gegen die Wesen und Dinge um uns her, uns befinden. Diese Betrachtung wird uns zu dem Ziel führen, das wir suchen.

Da wir in eine große Welt gesetzt sind, mit Wesen und Dingen umgeben, die uns theils wohlthätig, theils schädlich sind: so sind wir auch so gebildet, daß kaum irgend eine Sache uns gleichgültig ist. Jedes macht uns entweder Vergnügen oder Misvergnügen. Töne, Geschmack und Gerüche sind uns entweder angenehm oder unangenehm. Am meisten bemerken wir das bey den Gegenständen des Gesichts, die uns weit lebhafter rühren, als die Gegenstände irgend eines andern äußerlichen Sinnes. Eine schattichte Eiche, eine grüne Ebene, ein breiter Fluß macht großes Vergnügen. Ein verfaultes Aas, eine verzehrte Gestalt macht

Ab-

Abscheu, welches in manchen Fällen bis zum Entsetzen wächst.

In Ansehung der Gegenstände des Gesichts wird alles, was Vergnügen macht, schön, alles, was uns Misvergnügen macht, häßlich genannt. Die Ausdrücke, Schönheit und Häßlichkeit, sind in ihrer ursprünglichen Bedeutung an die Gegenstände des Gesichts eingeschränkt, und in der That verdienen diese Gegenstände, da sie vorzüglich vor allen andern Lust und Unlust hervorbringen, daß sie auch durch einen besonderen Namen unterschieden werden. Ob dieses nun aber gleich die eigentliche Bedeutung der Wörter, Schönheit und Häßlichkeit, ist, so gehet es ihnen doch eben so, wie den andern, die einen lebhafteren Begriff, als gewöhnlich, erwecken. Sie werden in einem figürlichen Verstande fast von einer jeden Sache gebraucht, die ein stärkeres Vergnügen, als Misvergnügen erweckt, wenn diese Empfindungen noch keinen besonderen Namen haben, der ihnen eigenthümlich ist. So reden wir auch von einem schönen Theorem, von einem schönen Gedanken, von einer schönen Stelle in der Musik, und diese Art zu reden ist durch den gewöhnlichen Gebrauch so häufig geworden, daß sie kaum mehr für einen figürlichen Ausdruck gehalten wird. Dinge, die wir uns blos als existirend vorstellen, ohne Beziehung auf einen vorgesetzten Zweck, oder auf ein Wesen, das nach Endzwecken handelt, müssen in dem niedrigsten Rang oder Ordnung, in Absicht auf Schönheit oder Häßlichkeit, gesetzet werden. Betrachten wir sie aber so wie die Werke der Kunst, in einer Beziehung auf einen vorgesetzten Endzweck, so finden wir, wenn wir sie von der Seite ansehen, einen hohen Grad des Vergnügens oder Misvergnügens.

gens. So gefällt dem Auge ein Gebäude, das in allen seinen Theilen regelmäßig ist, bey dem ersten Anblick. Wird es aber nach der Absicht, die es hat, als ein Wohnhaus betrachtet, so gefällt es noch mehr, vorausgesetzt, daß es zu diesem Endzweck bequem ist. Eine gleiche Empfindung haben wir, wenn wir einen wohlgeordneten Staat betrachten, in welchem alle Theile künstlich zu der Absicht verbunden sind, die größte Schönheit und Glückseligkeit zu bewirken.

Diese Empfindung der Schönheit an den Werken der Kunst oder des Verstandes, die nicht durch den bloßen Anblick des Gegenstandes, sondern dadurch hervorgebracht wird, daß man ihn in einem gewissen Licht ansiehet, in so fern er zum Nutzen eingerichtet ist, und sich auf eine Absicht beziehet, diese Empfindung, sage ich, schließt das in sich, was man Beyfall nennet. Denn dieser Ausdruck, wenn er von den Werken der Kunst gebraucht wird, bedeutet nichts mehr und nichts weniger, als daß wir ein Vergnügen an ihnen finden, oder sie in Ansehung des Endzwecks, wozu sie gemacht sind, uns als schön vorstellen: Beyfall und Tadel sind Wörter, die nicht von der ersten oder niedrigsten Klasse der schönen und häßlichen Gegenstände gebraucht werden. Sagen, daß wir einen süßen Geschmack oder einen fließenden Bach loben, das heißt nichts mehr sagen, als blos dieses, daß diese Dinge uns gefallen. Richtiger wird dieser Ausdruck von Werken der Kunst gebraucht, da er mehr in sich faßt, als daß wir einen Gefallen an dieser Sache finden, in so fern sie blos als existirend betrachtet wird, und eine besondere Schönheit bezeichnet, die wir wahrnehmen, wenn wir die Sache in Ansehung

sehung des abgezielten Nutzens, wozu sie eingerichtet ist, denken.

Man bemerke, um allen Misverstand zu vermeiden, ferner, daß die Schönheit, die aus der Beziehung eines Gegenstandes auf einen gewissen Zweck entstehet, von dem Zweck selbst unabhängig ist, er mag gut oder böse, heilsam oder schädlich seyn. Ist er nur zu dem vorgesetzten Endzweck, er sey, welcher er wolle, geschickt, so werden wir ihm die Schönheit nicht absprechen.

Wenn wir den Endzweck selbst in Betrachtung ziehen, so entdecken wir eine Schönheit oder Häßlichkeit von einer höhern Art, als die beyden vorigen. Ein wohlthätiger Endzweck rühret uns mit einem ganz besondern Vergnügen, und mit dieser Empfindung ist auch der Beyfall verbunden. So ist der Bau eines Schiffes schön in Ansehung der Mittel, die alle geschickt sind, eine vorgesetzte Absicht zu erreichen. Die Absicht selbst aber, den Handel zu befördern, und dem Menschen so viel Bequemlichkeiten zu verschaffen, erhebt es noch mehr und erhöhet unsern Beyfall und Vergnügen. Durch eine Absicht verstehe ich das, wozu eine Sache gemacht ist; das, was sie zu verschaffen und zu bewirken dient, es mag nun die letzte, oder eine untergeordnete Absicht seyn. Daher kann das, was man von der einen Seite als einen Endzweck ansiehet, von der andern als ein Mittel betrachtet werden. Sofern es aber als der Endzweck betrachtet wird, hängt der Grad seiner Schönheit von dem Grad seiner Nutzbarkeit ab. Der Beyfall bleibt in manchen Fällen bey der Sache selbst stehen, ohne daß die Absicht des Urhebers dabey in Betrachtung kömmt. Siehet man aber auch auf diese Absicht, in so weit sie gut oder böse ist, so giebt das eine

neue

neue Art von Schönheit und Häßlichkeit, deren Ursprung von den oben erklärten verschieden ist, wie wir gleich zeigen wollen. Laßt uns nur das nicht vergessen, daß, da der Endzweck und Nutzen eine Sache von weit größerer Würde und Wichtigkeit ist, als die Mittel, der Beyfall, den man den ersteren giebt, auch weit höher steigt, als der, welchen man den letztern ertheilet.

Diese drey Ordnungen von Schönheit können auf mancherley und verschiedene Art unter einander vermischt werden, und nach dem Verhältniß dieser Mischung würden sie auch sehr ungleiche Wirkung thun. Ist eine Sache an sich schön, aber zu ihrer Absicht nicht geschickt, so wird sie im Ganzen genommen, unangenehm seyn. Will man ein Beyspiel davon, so stelle man sich ein Haus vor, das regelmäßig gebauet, schön ins Auge fällt, aber zur Wohnung unbequem ist. Hat ein Gegenstand eine Geschicklichkeit zu einem bösen Zweck, so wird er im Ganzen gleichfalls unangenehm seyn, ob er gleich die andere Modification der Schönheit in der größten Vollkommenheit besiegt. Eine Regierungsform, die mit der feinsten Kunst darauf abgerichtet ist, das Volk zu Sklaven zu machen, kann ein Beispiel davon seyn. Ist der vorgesetzte Endzweck gut, die Sache aber zu dem Endzweck nicht wohl eingerichtet, so wird sie schön oder häßlich seyn, so wie die Güte des Endzwecks oder die Unschicklichkeit der Mittel überwiegend ist. Hiervon brauche ich keine Beyspiele anzugeben, da sie einem jeden leicht beyfallen werden.

Die vorhergehenden Abänderungen der Schönheit und Häßlichkeit sind allen Gegenständen, den lebendigen und leblosen, gemein. Ein Wesen,

das

das willkührlich handelt, bringet aber noch eine besondere Art der Schönheit und Häßlichkeit hervor, die leicht von allen andern kann unterschieden werden. Die Handlungen der lebendigen Geschöpfe interessiren uns weit mehr, als die Wirkungen der Körper. Die Instinkte und Triebfedern der Handlung bey der ersten machen uns mehr Vergnügen, als die blinden Kräfte der letzten, oder mit andern Worten, sie sind schöner. Daran kann Niemand zweifeln, wer nur mit den Dichtern bekannt ist. Im Homer lebt alles, auch Spieße und Pfeile sind mit einer willkührlichen Bewegung begabt, und wir wissen, daß nichts ein Gedicht mehr belebt, als der häufige Gebrauch dieser Figur. Hieraus entstehet ein neuer Umstand in der Schönheit und Häßlichkeit der Handlungen, wenn man sie als solche betrachtet, die von Absicht, Ueberlegung und Wahl herrühren. Dieser Umstand, der in der Sittenlehre von der äußersten Wichtigkeit ist, betrifft hauptsächlich die menschlichen Handlungen; denn in den Handlungen der niedrigen Geschöpfe entdecken wir wenig von Absicht, Wahl und Ueberlegung: die menschlichen aber sind nicht allein angenehm, oder unangenehm, schön oder häßlich in den vorhin erwähnten Betrachtungen, sondern sie werden in unserer Vorstellung noch feiner unterschieden, als solche, die entweder schicklich, recht und anständig, oder unschicklich, unrecht und unanständig sind. Dieses sind einfache Begriffe, von denen man weiter keine Beschreibung geben, und die man nicht anders erklären kann, als durch die Wörter, wodurch sie angezeiget worden. Jeder darf nur untersuchen, was in seiner Seele vorgehet, wenn sie an eine Handlung, die aus überlegter Absicht

her-

herrührt, denkt, so wird er bald die Bedeutung dieser Wörter und die Vorstellung, die sie anzeigen, entdecken. Man richte nur seine Aufmerksamkeit auf eine Handlung, deren Grund kindliche Liebe oder Dankbarkeit ist, so wird man gewahr werden, daß sie uns nicht allein überhaupt angenehm ist, und schön scheinet, sondern daß wir sie auch als eine rechte, schickliche und anständige Handlung, schön und angenehm finden. Man billiget die Handlung, die man aus diesem Gesichtspunkt ansiehet, und man lobt den, der sie verrichtet, weil er seine Schuldigkeit gethan. Dieser vorzügliche Umstand giebt der Schönheit und Häßlichkeit der menschlichen Handlungen ein Recht zu besonderen Namen. Man nennet sie moralische Schönheit und moralische Häßlichkeit. Daher entspringt die Sittlichkeit oder Unsittlichkeit der menschlichen Handlungen. Daher bekömmt die Kraft und das Vermögen, wodurch wir diesen Unterschied unter den Handlungen wahrnehmen, den Namen des moralischen Gefühls.

Die meisten Schriftsteller machen den Beyfall und den Tadel der Menschen zum Grunde der Sittlichkeit. Allein, dieser Grund ist viel zu schwach. Denn es ist deutlich, daß diese Ausdrücke eben sowohl von den Werken der Kunst und von wolthätigen und schädlichen Gegenständen, als von moralischen gebraucht werden. Außer dem hätte man bedenken sollen, daß Beyfall oder Tadel mit dem, was zu den itzt erwähnten Gegenständen gehört, lange nicht einerley ist. Einige Handlungen erlangen unseren Beyfall als gute, schickliche, rechte und anständige Handlungen; andere werden als böse, unschickliche, unrechte und unanständige getadelt. In dem ersten

Fall loben wir ihren Urheber als einen guten, in dem andern tadeln wir ihn als einen bösen Menschen. Diese Vorstellungen kommen den Gegenständen nicht zu, in so fern sie blos zu einem Endzweck geschickt sind; nicht einmal dem Endzweck selbst, außer, in so fern sie aus einem überlegten Vorsatz herrühren. Wenn ein Werk der Kunst gut ausgeführet ist, so loben wir den Künstler wegen seiner Geschicklichkeit, aber nicht wegen seiner Güte. Verschiedene Dinge, beselte sowohl als unbeselte, dienen zu ungemein guten Endzwecken. Wir billigen diesen Endzweck als nützlich an sich selbst, aber nicht als moralisch schicklich und recht; es sey denn, daß wir sie als Wirkungen der Ueberlegung betrachten.

Unter allen Gegenständen erwecken die menschlichen Handlungen den stärcksten Grund des Vergnügens oder des Misvergnügens, und sie sind der höchsten Schönheit oder Häßlichkeit fähig. Bey ihnen vereinigen sich alle Umstände: die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit der Mittel, der gute oder böse Endzweck, die Absicht des Urhebers, welche ihnen den besonderen Charakter schicklicher, rechter und anständiger, oder unschicklicher, unrechter und unanständiger Handlungen giebt.

Wir finden demnach die Natur des Menschen so gebildet, daß er gewisse Handlungen billiget, andere misbilliget; einige sich als schickliche, rechte und anständige, andere als unschickliche, unrechte, und unanständige Handlungen vorstellet. Der Unterschied derselben, wodurch sie der Gegenstand der einen oder der andern Vorstellung werden, soll in dem folgenden Kapitel erkläret werden. Und was einige unserer Handlungen be-

trifft,

trifft, so wird vielleicht noch ein anderer Umstand entdecket werden, der von allen denen, die wir bisher bemerket, verschieden ist: ein Umstand, in welchem der Grund der bekannten Ausdrücke, Pflicht und Schuldigkeit, lieget, und folglich auch der Grund einer Lebensregel, die in dem genauesten Verstande ein Gesetz kann genennet werden. Für itzt ist es genug, überhaupt gezeigt zu haben, daß unsere Seele so gebildet ist, daß sie in den Handlungen sich ein Recht oder Unrecht vorstellet. Dieses ist es auch, was die Gesetze, welche die Handlungen der Menschen regieren, mit den stärksten Farben auszeichnet. In Ansehung aller übrigen Wesen haben wir keine andere Data, die Gesetze ihrer Natur zu entdecken, als ihre Bildung, und Beschaffenheit. Gleiche Data haben wir, die Gesetze unserer eigenen Natur zu entdecken. Wir haben ein besonderes Gefühl, vermöge dessen wir billigen oder misbilligen, und dieses Gefühl ist überflüßig hinreichend, uns zu zeigen, was wir thun und was wir nicht thun sollen. Ein sehr merkwürdiger Umstand soll in der Folge noch erkläret werden, der nämlich, daß die Gesetze, die sich für die Natur des Menschen und seinen äußerlichen Zustand schicken, gerade eben die sind, die sein moralisches Gefühl billiget.

Drittes Kapitel.

Von Pflicht und Verbindlichkeit.

Obgleich diese Ausdrücke von der äußersten Wichtigkeit in der Sittenlehre sind, so weiß ich doch

keinen Schriftsteller, der es versucht hätte, sie zu erklären, und die Grund-Ideen und Vorstellungen zu entwickeln, die darinn enthalten sind. Diesen Mangel, will ich mich bemühen, zu ersezen, indem ich diesen Ausdrücken bis zu ihrer eigentlichen Quelle nachspüre. Denn so lange dieses nicht geschieht, kann das System der Sittenlehre nicht vollständig seyn, weil diese Ausdrücke uns den wichtigsten und wesentlichsten Zweig aller Sittlichkeit entdecken.

Lord Shafresbury, dem die Welt für seine unschätzbare Schriften sehr viel Dank schuldig ist, hat uns überzeugend dargethan, daß die Tugend das Glück, und das Laster das Unglück eines jeden ist. Allein, das hat er nicht bewiesen, daß die Tugend unsere Pflicht ist. Er hat uns gezeiget, daß sie unser Vortheil ist. Der Begriff der Pflicht schließet aber weit mehr in sich, etwas unumgänglich nothwendiges in unserm Verhalten, etwas, das wir thun, dem wir uns unterwerfen müssen. Nun kann man einen Menschen für närrisch halten, weil er gegen seinen eigenen Vortheil handelt, aber für boshaft oder gottlos kann man ihn deswegen nicht halten. Zwar nähert sich der Lord in seinem Versuche über die Tugend der wahren Erklärung der Pflicht und Schuldigkeit, indem er behauptet, daß die eigennützigen Neigungen denen geselligen untergeordnet seyn müßten: allein, ob er gleich diesen Satz auszumachen verspricht, so vergißt er ihn doch nachher in seinem Werk völlig, und kömmt gar nicht wieder darauf zurück.

Hutcheson in seinem Versuch über die Schönheit und Tugend gründet die Sittlichkeit der Handlungen auf eine gewisse Beschaffenheit derselben, die dem, der sie thut, Beyfall und Liebe erwirbt. Dieser Grund der Sittlichkeit ist aber sehr unvollkommen, weil er kaum die Gerechtigkeit, oder irgend etwas, das man Pflicht nennen mag, in sich schließet. Der Mensch, der sich genau auf seine Pflicht einschränkt, sein Wort hält, und sich hütet, andern zu schaden, ist ein gerechter, ein moralischer Mann; er hat einen rechtmäßigen Anspruch auf unsere Hochachtung: aber der Gegenstand unserer Liebe und Freundschaft kann er nicht werden. Erst muß er zeigen, daß er geneigt ist, das Beste der Menschen, wenigstens seiner Freunde und Nachbarn, zu befördern; er muß Handlungen der Menschlichkeit und des Wohlwollens ausüben, ehe er hoffen darf, die Zuneigung anderer zu gewinnen.

Hauptsächlich verdient es bemerkt zu werden, daß, wenn man den Beyfall allein zum Grunde der Sittlichkeit macht, alsdann die Ausdrücke, Recht, Verbindlichkeit, Pflicht, Sollen, Müssen, keine deutliche Bedeutung haben; welches zeiget, daß der ganze Grund der Sittlichkeit nicht darinn eingeschlossen ist. Es ist wahr, daß Hutcheson gegen das Ende seines Werks einen Versuch macht, die Bedeutung des Worts Verbindlichkeit zu erklären. Da es eine unangenehme Arbeit ist, Schriftsteller zu kritisiren, sonderlich solche, die die Sache der Tugend befördert haben, so will ich mich nicht lange dabey aufhalten, zu zeigen, daß er in seinem Versuche unglücklich ist. Eine flüchtige Aufmerksamkeit wird schon zureichen, das deutlich zu machen. Denn der ganze

ze Grund der Verbindlichkeit ist bey ihm am Ende nichts mehr, als entweder „ der eigene Vortheil, „ der, wenn er gehörig erwogen wird, zureichend „ ist, einen jeden zu einer gewissen Einrichtung „ seiner Handlungen zu bestimmen, (welches doch sicherlich noch nicht die sittliche Verbindlichkeit ist) „ oder ein innerer Trieb, ohne Absicht auf unseren „ besonderen Vortheil, gewisse Handlungen zu bil„ ligen, und sie auszuüben: ein Trieb, der uns „ gleichfalls mit uns selbst unzufrieden und misver„ gnügt macht, wenn wir ihm zuwider gehandelt „ haben; „ und daraus schließt er, daß alle Menschen auch einen natürlichen Trieb zum Wohlwollen haben. Dieser doppelte Grund erreicht den wahren Begriff der Verbindlichkeit nicht, weil er zwischen dieser, und zwischen dem bloßen Beyfall des moralischen Gefühls, der dem Heldenmuth, der Grosmuth, der Edelmüthigkeit, nicht weniger, als der Gerechtigkeit ertheilet wird, keinen Unterschied macht. Und dennoch beziehet sich das, was wir Pflicht nennen, lediglich auf die letztern, da kein Mensch sich verpflichtet hält, eine Handlung auszuüben, die zu der ersteren gehöret.

Dem Verfasser der **Abhandlung von der menschlichen Natur** gelingt es nicht besser, wenn er sich bemühet, das moralische Gefühl in eine bloße Sympathie aufzulösen. Diesem Verfasser zur Folge, bestehet die Sittlichkeit in nichts, als in dem Beyfall oder Tadel einer Handlung, wenn wir durch die Ueberlegung entdecken, daß sie zum Besten oder zum Schaden der Gesellschaft dient: ein Grund, der viel zu schwach seyn würde, unsere unregelmäßige Begierden und Leidenschaften im Zaum zu halten. Kaum würde er zureichen, uns von der Beleidigung unserer Freunde und Nachbarn zu-

rück zu halten; in Ansehung der Feinde aber würde er ganz und gar keine Kraft haben. Wir werden nach und nach zeigen, daß die Sittlichkeit einen weit festeren Grund hat. Mitlerweile verdient es bemerkt zu werden, daß nach Hutchesons System sowohl, als nach dem System dieses Schriftstellers, die bekannten Ausdrücke, **Pflicht**, **Schuldigkeit**, **Sollen**, **Müssen**, gänzlich unverständlich sind.

Wir wollen sogleich anfangen, diese Ausdrücke zu erklären, und die Begriffe anzuzeigen, die sie bedeuten. Und indem wir dieses Vorhaben ausführen, werden wir mit Bewunderung entdecken, mit welcher göttlichen Kunst der Schöpfer in der Anlage unserer Natur die eigennützigen Neigungen den gesellschaftlichen gehörig untergeordnet, um dadurch der Moralität ein Ansehen zu geben. Das moralische Gefühl ist zum Theil oben schon erkläret, und gezeiget, daß wir dadurch einige Handlungen als **schicklich**, **recht** und **anständig**, andere als **unschicklich**, **unrecht** und **unanständig** uns vorstellen. Ziehen wir nun diese Anmerkungen auf unsere Handlungen, so lehret es die Erfahrung, daß wir bey den gütigen und wohlthätigen ein Gefühl von **Schicklichkeit** haben. Wir loben uns selbst und andere, wenn wir Handlungen von der Art verrichten, so wie wir an der andern Seite die ungeselligen, unfreundlichen und grausamen tadeln und verwerfen. Bey einer Gattung von Handlungen kömmt indessen noch ein neuer Umstand hinzu, der von dem moralischen Gefühl nicht übersehen wird: Handlungen nämlich, dabey man die Absicht hat, anderen an ihrem Vermögen, an ihrer Ehre, und an ihren Personen zu schaden, sind die Gegenstände einer besonderen Empfindung, durch welche

wir sie uns nicht allein als unschicklich, sondern auch als ganz unrecht vorstellen; als etwas, das auf keine Art und Weise geschehen darf. Das, was wir hier behaupten, beruhet lediglich auf die Erfahrung, und wir können keinen anderen Beweis davon geben, als daß wir uns auf eines jeden eigene Empfindung berufen. Man lege nun alle Vorurtheile bey Seite, und gebe auf das genau Acht, was in der Seele vorgehet. Mehr fordere ich nicht. Es ist kein Mensch, so unregelmäßig auch sein Leben und seine Aufführung ist, so sehr er auch durch eine schlechte Erziehung verdorben seyn mag, der nicht diese Erfahrung in sich selbst finde. Selbst die Worte die in allen Sprachen gefunden werden, und die in der Mittheilung unserer Gedanken vollkommen verstanden werden, beweisen es ganz unstreitig. Pflicht, Schuldigkeit, Müssen, Sollen, würden in ihrer gewöhnlichen Bedeutung leere Töne seyn, wenn wir eine solche Empfindung nicht hätten. Mit der Dankbarkeit gegen Wohlthäter und der Treue in Erfüllung unserer Zusagen verhält es sich auf die nämliche Art. Wir empfinden, daß sie in der genauesten Bedeutung, Pflicht, Schuldigkeit sind, wozu wir unumgänglich verbunden sind. Wir betrachten sie ganz und gar als willkührlich, wir sind uns einer Nothwendigkeit bewußt, die uns zu ihrer Ausübung verbindet und zwinget, nicht anders, als wenn wir durch eine äußerliche Gewalt getrieben würden.

Hier wird es dienlich seyn, zu bemerken, daß wohlthätige und edelmüthige Handlungen nicht die Gegenstände dieser besondern Empfindung sind. Daher betrachten wir solche Handlungen blos als schicklich und anständig; nicht als Pflicht, sondern als Tugenden, die außer den Grenzen der äußerli-

chen Pflicht liegen. Wohlwollen und Edelmuth sind schöner, sie reizen mehr zur Liebe und Hochachtung, als die Gerechtigkeit. Weil sie aber zur Erhaltung der Gesellschaft nicht so nöthig sind, so werden wir nur durch den allgemeinen Bewegungsgrund des Vergnügens und der Selbstzufriedenheit dazu getrieben. Hingegen Gerechtigkeit, Treue, Wahrheit, ohne welche keine Gesellschaft bestehen kann, sind Gegenstände des erwähnten besonderen Gefühls, um allen Schaden der Freyheit wegzunehmen, und uns in die Nothwendigkeit zu setzen, sie auszuüben.

D. Butler, ein gründlicher und scharfsinniger Schriftsteller, hat den wahren Grund der sittlichen Schuldigkeit tiefer eingesehen, als irgend ein anderer. Er betrachtet das Gewissen oder die Ueberlegung als ein Principium der Handlung, welches, „ verglichen mit den übrigen, die mit unserer Natur verbunden sind, die deutlichsten Merkmale eines vorzüglichen Ansehens über alle andere an sich trägt, und sich das Recht anmaßt, „ sie zu beherrschen, zu regieren, und ihre Befriedigung entweder zu gestatten, oder zu verbieten. „*) Hätte dieser vortreffliche Verfasser Gelegenheit gehabt, diesen Gegenstand umständlicher auszuführen, als es sich in einer Vorrede thun ließ, so ist es mehr als wahrscheinlich, daß er ihn in ein deutliches Licht würde gesetzt haben. So aber hat er nicht genug gesagt, uns das Licht zu geben, dessen die Sache fähig ist. Dieses wird aus folgenden Anmerkungen erhellen. Erstlich können wir das nicht zugeben, daß die Misbilligung, die aus der Ueberlegung entstehet, die Sache ganz erschöpfet. Denn

*) In der Vorrede zu seinen Predigten. S. 44.

man misbilliget auch ein mürrisches eigennütziges Wesen, und manche andere Neigungen der Selbstliebe, die doch in genauen Verstande nicht als solche betrachtet werden, die unserer Pflicht zuwider sind. Ferner kann man noch fragen, ob eine Misbilligung die aus der Ueberlegung entstehet, ein Principium ist, das in jedem Fall eine bloße Neigung überwieget. Denn wir misbilligen auch einen Menschen, der seine eigene Sache versäumt, und sich der Liebe, der Jagd und anderen Lustbarkeiten ergiebt, ja er misbilligt sich selbst. Und dennoch können wir daraus nicht mit Recht schließen, daß er sich einiger Uebetretung seiner Pflicht schuldig macht, und daß er wider ein Gesetz handelt, wenn er seiner Neigung folget. Weiter, ist das Gewissen, oder das moralische Gefühl kein Principium unserer Handlungen, sondern ihr Führer und Regierer. Wir führen dieses itzt nur an, und behalten uns vor, es nachher auszuführen. Hier wollen wir zuletzt nur noch die eine, aber sehr wichtige Anmerkung machen, daß die Herrschaft des Gewissens nicht blos in einer Handlung der Ueberlegung bestehet. Sie entspringet vielmehr aus einem unmittelbaren Gefühl, das sich ohne alle Ueberlegung sogleich, wenn der Gegenstand sich darstellet, unserer bemächtiget. Wir empfinden, daß diese oder jene Handlung Pflicht ist: eine Schuldigkeit, wozu wir unumgänglich verbunden sind, und auf diesen Umstand gründet sich die Herrschaft des Gewissens. Auf solche Art trägt das moralische Gefühl, in Ansehung gewisser Handlungen, deutlich die Merkmale einer rechtmäßigen Herrschaft über alle unsere Begierden und Leidenschaften. Es ist die Stimme Gottes in uns, die den genauesten Gehorsam von uns fodert, eben so nachdrücklich, als ob sein Wil-

le uns durch eine besondere Offenbarung bekannt gemacht wäre.

Die Erklärung des moralischen Gefühls, die wir oben gegeben, ist noch nicht zureichend. Ein sehr wichtiger Theil ist zurück, der bisher noch nicht entwickelt ist. So wie jeder aufmerksamer Blick auf die Werke der Natur uns eine neue Gelegenheit giebt, die Weisheit und Güte ihres göttlichen Baumeisters zu bewundern; so finden wir es hier gleichfalls bey den vorerwähnten Handlungen, bey der Treue in unsern Zusagen, bey der Dankbarkeit, bey der Gerechtigkeit, die sich enthält, andern Schaden zu thun. Wir haben nicht allein eine besondere Empfindung von unserer Pflicht und Schuldigkeit; wir haben auch, wenn wir diese Pflichten übertreten, nicht allein eine Empfindung von Laster und Bosheit, sondern auch eine Empfindung von verdienter Strafe, und eine Furcht, daß sie an uns vollzogen werden. Diese Furcht ist bey geringern Uebertretungen vielleicht nicht sehr merklich, aber in schwereren Verbrechen steigt sie oft bis zur Angst und zur Verzweifelung. Daher die Bisse des Gewissens, nach Begehung gewisser Laster, jene Peiniger, die quälender, als alle Martern sind, von welchen die Geschichte voll ist. Diese Furcht der verschuldeten Strafe wirket größtentheils so stark auf die Empfindungskraft, daß jeder ungewöhnliche Zufall, jedes außerordentliche Unglück von dem Verbrecher als eine Strafe angesehen wird, die er wegen seiner Laster leiden muß. So lange er noch im Glück ist, weiß er noch Mittel zu finden, die Stacheln des Gewissens stumpf zu machen. Kaum aber fällt er in Unglück, oder in Schwermuth, so ergreift ihn schon sein Gewissen, wie ein Henker. Sein Verbrechen stralet ihm schrecklich in die Augen,

gen, jedes zufällige Unglück wird in eine wirkliche Strafe verwandelt. „ Sie aber sprachen: das „ haben wir an unserm Bruder verschuldet, „ daß wir sahen die Angst seiner Seelen, da „ er uns flehete, und wir wollten ihn nicht „ hören. Darum kömmt nun diese Trübsal „ über uns. Ruben antwortete ihnen, und „ sprach: sagte ichs euch nicht, da ich sprach, „ versündiget euch nicht an dem Knaben, und „ ihr wolltet nicht hören? Nun wird sein „ Blut gefordert. „ *) Hierzu kömmt noch ein Umstand, der den Unterschied zwischen Haupttugenden **) und Hülfstugenden ***) merklich erweitert. Da die Gerechtigkeit und die anderen Tugenden der ersten Art der Gesellschaft wesentlicher sind, als Edelmuth, Wohlwollen und die andern Tugenden der zwoten Art, so sind sie gleichfalls allgemeiner. Freundschaft, Großmuth, Freundlichkeit machen besondere Charaktere, um daran einen Menschen von dem andern zu unterscheiden. Aber das Gefühl von Gerechtigkeit und von den andern Tugenden der ersten Ordnung ist allgemein. Es kömmt dem Menschen zu, in so fern er ein Mensch ist. Ob es gleich in dem Maaß seiner Stärke bey allen nicht gleich ist, so war doch vielleicht nie ein menschliches Geschöpf, das schlechterdings nichts davon empfand. Und auch da, wo es nur schwach ist, wie es in der That bey einigen ist, behauptet es gleichfalls sein Ansehen als Regierer ihres Verhaltens. Wo nur einiges Gefühl von Gerechtigkeit, oder von der Pflicht, niemanden

zu

*) 1. B. Mos. XLII. 21. 22.

**) Primary.

***) Secondary virtues.

zu beleidigen, ist, da muß es Recht vom Unrecht, das, was wir thun müssen, von dem, was wir nicht thun müssen, unterscheiden. Und durch dieses Vermögen, beydes zu unterscheiden, fodert es mit Recht die Gewalt, unser Führer und Beherrscher zu seyn. Eine vortreffliche Einrichtung, die wir nicht ohne Entzücken betrachten können. Sie dient zugleich, die menschlichen Gesetze zu rechtfertigen, die allen ohne Unterschied auf gleiche Art begegnen, ohne darauf zu sehen, ob sie mit einem stärkern oder schwächern Gefühl von Moralität begabt sind.

Hier laßt uns einen Augenblick stille stehen, um unserer Bewunderung, der wir uns bey diesem Theil des menschlichen Systems nicht enthalten können, nachzuhängen. Der Mensch ist augenscheinlich dazu bestimmt, in Gesellschaft zu leben, und da unter Raubthieren keine Gesellschaft seyn kann, so war es zuerst nöthig, wider gegenseitige Beleidigungen Anstalt zu machen. Der Mensch ist ferner außer der Gesellschaft das schwächste unter allen Geschöpfen, in der Gesellschaft das stärkste. Deswegen ist ein gegenseitiger Beystand die vornehmste Absicht der Gesellschaft, und zu dieser Absicht war es nöthig, daß man sich einander trauen, und sich auf Zusagen verlassen könnte: wie auch, daß empfangene Wohlthaten dankbar erkannnt würden. Zu der Erreichung dieser Absichten kann nichts künstlicheres erdacht werden, als die Anlage des menschlichen Herzens. Es ist nicht genug, daß wir eine jede Handlung billigen, die zu der Erhaltung der Gesellschaft wesentlich ist; es ist nicht genug, daß wir eine jede Handlung misbilligen, die auf ihre Zerstörung abzielet. Bloßes Billigen oder Misbilligen reicht nicht hin, unsere Aufführung

dem

dem Ansehen eines Gesetzes zu unterwerfen. Allein, in diesem Fall, wovon wir reden, ist es auch nicht ein bloßes Billigen; wir haben dabey eine besondere Empfindung von Pflicht, ein Gefühl, daß diese Handlungen das sind, was wir thun müssen und was wir unumgänglich verbunden sind zu thun. Dieser Umstand verwandelt das in ein Gesetz, was sonst nur als ein Rath der Vernunft, oder als eine Regel der Klugheit könnte angesehen werden. Nichts ist vergessen, diesem Gesetz den vollkommensten Charakter eines Gesetzes zu geben. Der Uebertretung folgt die Furcht der Strafe, und auch die Strafe selbst, da ein jedes Unglück, das den Verbrecher befällt, von ihm selbst als eine Strafe angesehen wird. Dieses ist es noch nicht alles. Da die Sympathie ein Grundtrieb ist, der der Brust eines jeden Menschen eingepflanzet worden, so können wir niemanden schaden, ohne selbst darunter zu leiden, und dieses ist noch eine andere Bestrafung. Endlich werden wir auch für unsere Ungerechtigkeit oder Undankbarkeit dadurch gestraft, daß wir den Haß und die Feindschaft des menschlichen Geschlechts auf uns laden.

Viertes Kapitel.

Von dem verschiedenen Werth der moralischen Tugenden.

Es ist eine Erfahrungswahrheit, die durchgängig eingestanden wird, daß kein Mensch so vortheilhaft von sich selbst denkt, weil er eine gerechte, als weil er eine edelmüthige Handlung verrichtet. Und gleichwohl muß jeder überzeugt seyn,

daß

daß die Gerechtigkeit zu der Erhaltung und Ordnung der Gesellschaft viel wesentlicher ist, als die Edelmüthigkeit; warum wir aber dennoch auf die weniger wesentliche Handlung einen größeren Werth legen, das scheint fast unbegreiflich. Diese Sache verdient untersucht zu werden, weil sie unsere Einsicht in die Sittenlehre mehr und mehr erweitert, und zu dieser Untersuchung will ich sogleich fortgehen; vorher aber über die Abhandlung, die den Inhalt des letzten Hauptstücks ausmacht, erst noch einige Anmerkungen hinzusetzen.

Da die Haupttugenden, wie da gezeiget worden, zu der Erhaltung der Gesellschaft nothwendig sind, so sind sie unserer Willkühr und Wahl gänzlich entzegen. Sie werden von uns durch die Empfindung als unumgänglich nothwendig erkannt, und die Uebertretung dieser Gesetze, die diesen Theil unserer Aufführung regieren, wird von strengen und unfehlbaren Strafen begleitet. Mit einem Worte, man kann kein Kennzeichen eines positiven Gesetzes angeben, das nicht in dem genauesten Verstande diesen Gesetzen der Natur zukömmt; nur mit diesem wesentlichen Unterschiede, daß die Sanction dieser Gesetze weit nachdrücklicher ist, als irgend eine andere, die erfunden worden, bürgerliche Gesetze einzuschärfen. Die Hülfstugenden, die zu dem Wohlseyn der Gesellschaft dienen, ohne welche sie aber doch bestehen kann, sind unserer eigenen Wahl überlassen. Der Charakter der Nothwendigkeit ist ihnen nicht eingedrückt, und ihre Uebertretung ziehet kein Gefühl der Schuld nach sich. An der andern Seite werden uns diese Tugenden durch die stärksten Empfindungen der moralischen Schönheit und durch die höchste Stuffe des Beyfalls, den sie bey uns selbst und bey andern finden, empfohlen. Dien-

sie einer unverdienten Liebe, Vergeltung des Bösen mit Gutem, großmüthige Arbeiten und Leiden für das Beste des Vaterlandes, gehören unter diese Klasse. Sie sind uns nicht zur Pflicht gemacht, wir haben keinen Bewegungsgrund, sie auszuüben, der in einem eigentlichen Verstande ein Gesetz könnte genannt werden: aber wir haben die stärksten Bewegungsgründe, die nur mit einer vollkommenen Freyheit bestehen können. Ihre Ausübung wird uns durch das Bewußtseyn unseres innern Werthes und durch den Ruhm und Beyfall der Welt belohnet. Größer und verlangenswürdiger können keine Belohnungen seyn, deren die menschliche Natur fähig ist. Dieser Zweig der moralischen Schönheit kann uns mit solchem Entzücken begeistern, daß es kein Wunder ist, Leute von edlem und erhabenem Geiste zu finden, die davon hingerissen werden, ohngeachtet sie auf die Haupttugenden nicht so aufmerksam sind. Der Großmüthige, der keinen Zwang leiden kann, wird mehr von der Edelmüthigkeit, als von der Gerechtigkeit regieret. Bey dem größten Haufen ist indessen das Gefühl von strenger Pflicht ein größerer Reiz zur Gerechtigkeit, als Lob und Selbstbeyfall bey andern, sie zur Großmuth zu reizen. Nirgend finden wir einen stärkeren und fühlbareren Beweis der göttlichen Weisheit, als in dieser Einrichtung unserer Natur. Denn es ist der Gesellschaft weit wichtiger, daß alle Menschen gerecht und ehrlich, als daß sie Patrioten und Helden sind.

Aus dem, was oben festgesetzt ist, entspringet natürlich die Anmerkung, daß in Ansehung der Haupttugenden der Schmerz nach der Uebertretung unserer Pflicht weit größer ist, als das Vergnügen, wenn wir ihnen gehorcht haben. Die Laster, die

den Haupttugenden entgegengesetzt sind, erscheinen uns in der stärksten Farbe der moralischen Häßlichkeit; die Hülfstugenden aber mit der stärksten Farbe der moralischen Schönheit.

Jetzt sind wir hinlänglich vorbereitet, die Betrachtung, wovon ich im Anfange dieses Hauptstücks einen Wink gegeben, weiter zu treiben. Wenn man den Hauptrugenden nach ihrer innern Würde ihren Rang anweiset, so könnte man leicht auf die Gedanken fallen, daß die Haupttugenden, die für die Gesellschaft weit wichtiger sind, als die andern, zu der obersten Stelle ein Recht hätten. Bey genauerer Untersuchung finden wir aber, daß dieses nicht die Ordnung der Natur ist, die den ersten Rang in Ansehung der Würde denen Hülfstugenden anweiset, die doch in Ansehung des Nutzens die ersten nicht sind. Freygebigkeit zum Exempel, hat nach der Empfindung der Menschen einen größeren Werth, als die Gerechtigkeit. Die andern Hülfstugenden, als unerschrockener Muth, Tapferkeit, Heldenmuth steigen in unserer Hochachtung noch höher. Ist unsere Natur nicht wunderlich und unregelmäßig, da sie die menschlichen Tugenden so ordnet? Auf dem ersten Blick möchte man es denken. Bey schärferer Untersuchung finden wir aber, daß diese Schwierigkeiten, so wie alle andere, die uns in der Betrachtung der Werke der Natur aufstoßen, daher rühren, weil wir die Sache blos von einer Seite und dunkel sehen. Denken wir ihnen mit gebührender Aufmerksamkeit nach, und werfen wir unsern Blick auf das Ganze nicht weniger, als auf seine verschiedenen Theile, so entdecken wir mit der Zeit, daß, wenn die Natur ihre Maaßregeln mit besonderer Vorsicht und Weisheit gewählet, sie es gewiß hier gethan hat. Man erinnere sich nur an das,

was in dem vorhergehenden Theil dieses Versuchs festgesetzt ist, daß die Gerechtigkeit durch natürliche Sanction von der wirksamsten Art eingeschärft und dadurch ein Gesetz in genauesten Verstande wird: ein Gesetz, das nie ungestraft kann überschritten werden. Sollte dieses Gesetz sich nun auch auf die Gutthätigkeit und auf andere Hülfstugenden erstrecken, so würde das in unserer Natur einen Widerspruch hervor bringen, indem es uns eine allgemeine Güte, zu welcher doch die eingeschränkte Fähigkeit und die noch eingeschränkteren Umstände der Menschen gar kein Verhältniß haben, zu einer nothwendigen Pflicht machte. Aus dieser Ursache müßten Gutthätigkeit, Heldenmuth und alle außerordentliche Uebungen der Tugend unserer eigenen Wahl überlassen werden, ohne ihrer Vernachläßigung eine Strafe hinzuzusetzen. Durften die Hülfstugenden durch Strafen nicht eingeschärft werden, so war es nöthig, daß sie durch Belohnungen ermuntert wurden. Denn ohne eine solche Ermunterung würden die Beyspiele derer, die ihre Vortheile denen Vortheilen anderer aufopfern, sehr selten seyn. Welches soll nun aber die Belohnung seyn? Ich für meinen Theil kann mir nach der ruhigsten und genauesten Ueberlegung keine andere erdenken, als diejenige, deren sich die Natur wirklich bedient, da sie diesen Tugenden den höchsten Rang anweiset, ihnen eine vorzügliche Würde beylegt, und sie zu einer Quelle großer und erhabener Rührungen macht. Hätte sie die Haupttugenden in den ersten Rang gesetzt, so würde dieses freylich nicht wenig beygetragen haben, sie beliebt zu machen; da dieses aber nicht geschehen konnte, ohne die Hülfstugenden herab zu setzen, sie auf eine niedrige Stelle zu verstoßen, und sie sogleich ihrer Belohnung zu berauben, so würde

die-

diese Verwechslung der Gesellschaft sehr nachtheilig geworden seyn. Ungerechtigkeit und Beleidigungen von jeder Art würden freylich dadurch kräftig gehindert seyn; aber würden nicht die Ausübung der Güte und die unzählbaren Wohlthaten, die wir in dem gesellschaftlichen Stande von einander erhalten, eben so kräftig dadurch verhindert seyn? Wenn es an der einen Seite unserer Furcht ein Ende machte, so würde es an der andern Seite unserer Hoffnungen gleichfalls ein Ende machen; und alles mit einem Worte zu sagen, wir würden mitten in der Gesellschaft einsame Wesen werden, welches, wo möglich, noch schlimmer wäre, als einsam mitten in der Wüste zu seyn. Zu gleicher Zeit ist doch auch die Gerechtigkeit nicht ganz ohne alle Belohnung. Denn wenn sie gleich den Glanz der erhabenen Tugenden nicht erreicht, so gewinnt sie doch wenigstens unsere Achtung und unseren Beyfall, und was noch wichtiger ist, sie befördert durch die innere Beruhigung, die sie schenket, die Glückseligkeit derer, die ihren Vorschriften gehorchen.

Fünftes Kapitel.

Von den Triebfedern und Grundregeln *) der menschlichen Handlungen.

In den drey letzten Hauptstücken haben wir uns einige Mühe gegeben, das moralische Gefühl zu untersuchen, und es in seine verschiedene Theile zu zer-

*) Principles.

zergliedern. Jetzt muß unsere Bemühung dahin gehen, die Triebfedern in unserer Natur zu entdecken, die uns zur Thätigkeit reizen. Diese muß man von dem moralischen Gefühl unterscheiden, welches, eigentlich zu reden, kein Principium unserer Handlungen ist. Sein Amt, wie wir sogleich zeigen wollen, gehet nur dahin, uns zu belehren, welchen Triebfedern der Handlungen wir folgen, und welche wir einschräncken müssen. Es ist die Stimme Gottes in uns, die unsere Begierden und Leidenschaften regieret und uns zeiget, welche unrechtmäßig sind.

In einer Abhandlung über das Gesetz der Natur ist es sehr wichtig, den Triebfedern nachzuforschen, durch welche wir zu Handlungen getrieben werden. Wir haben oben schon bemerkt, daß die Gesetze der Natur keine anderen seyn können, als Regeln, die unserer Natur angemessen sind. Nun bestehet unsere Natur, in so fern sie thätig ist, aus Begierden und Leidenschaften, die uns zum Handeln treiben, und aus dem moralischen Gefühl, das unsere Begierden und Leidenschaften regieret. Das moralische Gefühl ist an sich selbst in keinem Fall dazu bestimmt, uns zuerst in Bewegung zu bringen; aber durch den Bewegungsgrund der Pflicht, der der wirksamste unter allen ist, ist er ein vortrefflicher Gehülfe. So strenge ist die Natur gegen uns ihre Lieblingskinder nicht, daß sie uns lediglich dem einzigen Bewegungsgrunde der Pflicht überlassen sollte. In dem Bau des Menschen zeiget sich eine weit größere und gütigere Meisterhand. Wir werden durch die Einrichtung unserer Natur selbst zur Bewegung getrieben, und um zu verhüten, daß wir nicht zu weit gehen oder eine falsche Direction nehmen, ist das Gewissen gleichsam beym Steuer-

ruder gesetzt. Daß unsere Natur so beschaffen ist, kann durch die Induction gezeigt werden. Sollte das Gewissen in jedem Fall einzig und allein das Principium unserer Handlungen seyn, so könnte man dieses am ersten bey den Pflichten der Gerechtigkeit, von welchen wir, als von einer unumgänglichen Schuldigkeit, das stärkste Gefühl haben, erwarten. Hier finden wir aber auch keine Ausnahme von dem allgemeinen Plan. Denn ist nicht die Liebe der Gerechtigkeit ein Principium der Handlungen, das allen Menschen gemein ist? Dieses Principium giebt den ersten Stoß, dem der Einfluß und das Ansehen des Gewissens auf eine sehr künstliche Art zum Gehülfen zugeordnet ist. Man kann also ohne Bedenken den Ausspruch thun, daß keine Handlung unsere Pflicht ist, zu welcher wir nicht durch einen natürlichen Bewegungsgrund oder Principium gereizet werden. Wollte man eine solche Handlung zur Pflicht machen, so würde man eine Regel festsetzen, die unserer Natur zuwider ist, oder die keinen Grund in unserer Natur hat. Handlungen, zu welchen wir durch ein natürliches Principium gereizet werden, werden von dem Ansehen des Gewissens theils bestätiget, theils verdammet. Aber das Gewissen, oder das moralische Gefühl soll in keinem Fall das einzige Principium, oder der einzige Bewegungsgrund unserer Handlungen seyn. Die Natur hat ihm ein ganz anderes Amt gegeben: eine Wahrheit, worauf diejenigen, die Systeme der natürlichen Gesetze geschrieben, zu wenig Acht gegeben haben. Kein Wunder daher, daß sie irre gegangen sind. Laßt uns nur diese Wahrheit beständig vor Augen haben, so wird mancher Streit über diese Gesetze beygeleget werden. Wenn es zum Exempel als ein Hauptgesetz der Natur angegeben

wird, daß wir aufs strengste verbunden sind, das allgemeine Beste zu befördern, und unser eigenes Beste nicht weiter zu achten, als in so fern es einen Theil der allgemeinen Glückseligkeit ausmacht, so können wir ein solches Gesetz sicher verwerfen, als ein Gesetz, das unserer Natur widerspricht, wofern man nicht deutlich zeigen kann, daß in dem Menschen ein Principium um des allgemeinen Wohlwollens ist, das ihn antreibt, die Glückseligkeit aller mit gleichem Eifer zu suchen. Wollte man dieses System der völligen Uneigennützigkeit auf das moralische Gefühl erbauen, so würde das ein vergebenes Unternehmen seyn. Denn wir haben oben schon gezeiget, daß das moralische Gefühl unser Führer, aber nicht unser Treiber ist. Alles, was es thun kann, ist, daß es die Handlungen billiget oder misbilliget, zu welchen wir durch ein natürliches Principium schon vorgängig einen Trieb haben. Wollte man an der andern Seite zum Grundsatze nehmen, daß wir in allen unsern Handlungen nur auf uns selbst sehen müssen, und daß es Thorheit, wenn nicht gar ein Laster ist, uns um andere zu bekümmern, so kann auch ein solches Gesetz nicht eher Bestand haben, als bis man zeigen kann, daß die Selbstliebe das einzige Principium unserer Handlungen ist.

Es ist wahrscheinlich, daß der Mensch von den unvernünftigen Thieren in einem Punkt unterschieden ist, den ich itzt anführen will. Diese werden von solchen Triebfedern regieret, die bey ihnen Instinkt genennet werden. Sie folgen blindlings ihren Instinkten, und jedesmal demjenigen, der zu der Zeit der stärkste ist. Für sie ist es schicklich und anständig, daß sie so handeln, weil sie ihrer ganzen Natur darinn gemäß handeln. Wollte der

Mensch aber sich blindlings von seinem Instinkt, oder von den Grundtrieben, die in ihm gelegt sind, leiten lassen, ohne sie einzuschränken oder zurückzuhalten, so würde er seiner ganzen Natur nicht gemäß handeln. Denn er ist mit einem moralischen Gefühl oder Gewissen begabt, seine Triebe einzuschränken und zurückzuhalten, und ihn zu belehren, welchen von ihnen er nachgeben darf, und welche er dämpfen muß. Die Beschreibung, die wir hier von der Natur der Thiere gegeben haben, ist überhaupt ungezweifelt richtig; ob sie aber auch in jedem einzelnen Falle richtig ist, das gehört nicht zu unserm gegenwärtigen Vorhaben, da wir diese Sache nur berühret haben, um durch einen Contrast die besondere Natur des Menschen zu erläutern.

Wir würden kein Ende finden, wenn wir alle Triebfedern der menschlichen Handlungen erzählen wollten. Da wir uns aber vorgenommen, diesen kurzen Versuch nur auf die Gesetze einzuschränken, die das gesellige Leben regieren, so werden wir nicht nöthig haben, andere Triebfedern zu untersuchen, als die auf unsern Nebenmenschen gehen, und wir setzen daher diejenigen bey Seite, die uns selbst zum Gegenstand haben. Bey dieser Untersuchung machen wir den Anfang mit folgender Frage: In welchem Verstande müssen wir das Principium des allgemeinen Wohlwollens, als dem Menschen eigenthümlich ansehen? Diese Frage ist in der Sittenlehre wichtig. Denn, wie wir oben bemerkt haben, allgemeines Wohlwollen kann keine Pflicht seyn, es sey denn, daß wir durch ein natürliches Principium vorläufig dazu gereizet werden. Betrachten wir einen einzelnen Menschen abgesondert von allen Umständen und Verbindungen, so sind wir uns keines Wohlwollens gegen ihm bewußt; wir fühlen

nichts in uns, das uns reizet, seine Glückseligkeit zu befördern. Gewinnt jemand gleich bey dem ersten Anblick unsere Zuneigung, so sind seine Blicke, seine Sitten, und sein Betragen Schuld daran. Dieses siehet man schon daraus, weil wir an jemanden auf den ersten Anblick sowohl ein Misfallen, als ein Wohlgefallen finden können. Der Mensch ist von Natur ein scheues und furchtsames Geschöpf. Jeder neue Gegenstand macht ihm Furcht, bis er bey näherer Bekanntschaft findet, daß er unschädlich ist. So hängt sich ein Kind an seine Amme, wenn es ein neues Geschöpf erblicket, und diese Furcht wird nur durch eine lange Erfahrung aufgehoben. Wenn eine jede menschliche Kreatur bey dem ersten Anblick in einem jeden anderen Zuneigung erweckte: so würden Kinder durch einen natürlichen Instinkt nach fremden begierig seyn. Ein solcher Instinkt äußert sich aber gar nicht. Die ganze Zärtlichkeit eines Kindes ist auf seine Amme, seine Eltern und diejenigen, die am meisten um ihn sind, eingeschränkt, bis es sich stuffenweise zu einem Gefühl von andern Verbindungen erweitert. Wir können diese Sache durch ein niedriges aber bequemes Beyspiel erläutern. Hunde haben von Natur eine Zuneigung gegen das menschliche Geschlecht, und daher laufen junge Hunde dem ersten Menschen, den sie sehen, entgegen, sie zeigen ihm Merkmale der Freundschaft und spielen um seine Füße. Eine solche allgemeine Liebe der Menschen gegen Menschen ist nicht in der Natur, sondern es werden allemal besondere Umstände erfordert, sie herauszulocken und hervorzubringen. Das Unglück erweckt zwar unfehlbar Mitleiden, das Elend auch der Unbekanntesten macht uns Schmerz und wir haben einen natürlichen Trieb, es zu erleichtern; wenn

aber

aber nichts da ist, unser Mitleiden zu erregen, wenn keine besonderen Umstände da sind, die uns einnehmen, oder eine Verbindung verursachen, so bleiben wir gleichgültig und sind uns nicht bewußt daß wir jemanden, der uns nichts angehet, Gutes oder Böses wünschen. Die Moralisten demnach, die von uns fordern, alle Neigungen, die auf uns selbst gehen, zu verbannen, und ein Principium des gleichen Wohlwollens gegen alle Menschen zur Regel unserer Handlungen zu machen, fordern von uns, daß wir ein Principium befolgen sollen, das in unserer Natur gewiß nicht Platz findet.

Auf die Art, wie wir itzt erwähnet, existiret dieses Principium gewiß nicht in dem Menschen. Laßt uns untersuchen, ob es auf irgend eine andere Art existire. Die Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts ist ein Gegenstand, der der Seele in der Vorstellung angenehm ist, und gutgesinnte Leute finden in jeder Bemühung, in dem Unternehmen wodurch sie es befördern, ein rührendes Vergnügen. Man muß zwar gestehen, daß das Wohlwollen nicht auf alle Menschen mit gleicher Stärke gehet, sondern, daß es stuffenweise nach der Entfernung des Gegenstandes abnimmt, bis es sich zuletzt ganz verlieret. Aber hier hat die Natur ein glückliches Kunststück angebracht, um den Mangel der Gewogenheit gegen entfernte Gegenstände zu ersetzen. Sie giebt nämlich abstracten Wörtern, als unsere Religion, unser Vaterland, unsere Regierung, oder auch menschliches Geschlecht, die Kraft, Gewogenheit und patriotischen Geist in der Seele zu erwecken. Die besondern Personen, die unter diesen Ausdrücken begriffen sind, mögen vielleicht einzeln und vor sich betrachtet, wenig oder gar keine Kraft haben, eine Zuneigung zu erwecken.

Wenn sie aber unter einem allgemeinen Namen zusammengefaßt werden, so können sie unser Herz erwärmen und erweitern. Auf die Art ist der Mensch fähig gemacht, das ganze menschliche Geschlecht in seine Zuneigung einzuschließen. Und in dieser Bedeutung ist unstreitig das Principium des allgemeinen Wohlwollens dem Menschen eingepräget.

Der Mensch muß in der That sehr fühllos seyn, der diese Seite unserer Natur ohne eine Art von Rührung betrachten kann. Vielleicht trifft man in der ganzen natürlichen und moralischen Welt keine Scene an, worinn mehr Kunst und eine vollkommenere Weisheit sich entdeckt, als sich bey einer genauen Ueberlegung uns in dieser zeigt. Die Schriftsteller, die, von Ehrfurcht gegen die menschliche Natur durchgedrungen, sich bemühet haben, sie bis zu dem höchsten Gipfel zu erheben, konnten doch mit aller Anstrengung ihrer Einbildungskraft nicht höher kommen, als bis auf das Principium einer gleichen Gewogenheit gegen jeden Menschen. In der Idee hat es auch ein ganz artiges Ansehen. Aber unglücklicher Weise ist es schlechterdings an sich ganz ungeschickt zum Gebrauch in unserm Leben und Handlungen. Die Schriftsteller, von denen ich rede, haben nicht bedacht, daß der Mensch von Natur eine eingeschränkte Fähigkeit hat, und daß seine Neigung bey der Vervielfältigung der Objecte, anstatt zu wachsen, vielmehr zersplittert und durch die Theilung geschwächt wird. Das Principium der gleichen allgemeinen Wohlgewogenheit würde die Aufmerksamkeit und Zuneigung zu sehr theilen, und liebreiche Handlungen, anstatt, sie zu befördern, vielmehr verhindern. Die Seele würde durch die Menge der Objecte, die alle einen gleichen

chen Einfluß haben, so zerstreuet werden, daß sie in Ewigkeit nicht wissen würde, wo sie anfangen sollte. Aber das System der menschlichen Natur hängt viel besser zusammen, als daß es eine solche Ungleichheit zwischen Fähigkeit und Zuneigung dulden sollte. Die vornehmsten Gegenstände, auf welche sich die Liebe des Menschen erstrecket, sind seine Freunde und Verwandte. Einen Theil davon behält er noch für seine Nachbarn übrig. So wie die Entfernung zunimmt, so nimmt seine Zuneigung stufenweise ab, bis sie endlich ganz verschwindet. Wäre dieses nun aber, in Absicht auf die Wohlgewogenheit, die ganze menschliche Natur, so würde der Mensch doch nur ein verworffenes Geschöpf seyn. Zum Glück ist ein anderes sehr künstliches Triebwerk in uns gelegt. Gegenstände, die wegen ihrer Entfernung wenig oder gar keinen Eindruck auf uns machen, bringen die allerstärkste Wirkung bey uns hervor, wenn sie unter einem allgemeinen Begriff oder Namen verbunden und zusammengefaßt vorgestellet werden: eine Wirkung, die oft die lebhafteste Neigung gegen irgend eine besondere Person weit überwieget. Durch diese glückliche Erfindung wird die Aufmerksamkeit der Seele, und ihre Neigungen, anstatt sich unter einer zahllosen Menge von Personen zu zerstreuen, zusammengehalten, um sich ganz auf allgemeine Gegenstände auszubreiten. Nichts veredelt die menschliche Natur mehr, als diese Triebfedern ihrer Handlungen, und nichts ist zugleich wunderbarer, als daß ein allgemeiner Ausdruck, mit welchem wir entweder gar keinen, oder doch nur einen schwachen Begriff verbinden, der Grund einer weit heftigeren Zuneigung wird, als wir größtentheils gegen besondere Personen hegen, wie reizend sie auch seyn mögen. Wenn wir von

unserem Vaterlande, von unserer Religion, von unserer Regierung sprechen, so sind die mit diesen allgemeinen Ausdrücken verknüpfte Ideen höchstens nur dunkel und undeutlich. Dergleichen allgemeine Ausdrücke sind in der Sprache ungemein nützlich. Sie dienen, wie die mathematischen Zeichen, daß wir uns bey dem Vortrage unserer Gedanken kurz fassen können. Ihr Nutzen ist aber nicht an die Sprache eingeschränkt. Sie dienen auch zu dem weit vortrefflicheren Zweck, uns zu edlen und gütigen Handlungen von der erhabensten Art, deren Einfluß sich nicht blos auf einzelne Personen, sondern auf ganze Gesellschaften, Städte, Länder, Königreiche, ja auf das ganze menschliche Geschlecht erstreckt, anzuspornen. Durch diese sehr künstliche Einrichtung ist dem Mangel unserer Natur reichlich abgeholfen. Entfernte Gegenstände, die wir sonst kaum bemerken, werden dadurch fühlbar gemacht. Ihre Vereinigung in einem Ausdrucke macht sie groß, und die Größe bringt sie den Augen nahe. Die Neigung behält ihre Stärke, um sich ganz über sie, wie über einen einzelnen Gegenstande, auszubreiten. Mit einem Worte, dieses System des Wohlwollens, welches merklich in der menschlichen Natur gegründet, und keine Erfindung des Menschen ist, ist weit besser darauf abgerichtet, die Wohlfahrt und Glückseligkeit des menschlichen Geschlechts zu befördern, als irgend ein utopisches System, das die wärmeste Einbildungskraft jemals ausgebrütet hat.

Bey dem entgegengesetzten System, das auf eine vollkommene Eigennützigkeit gebauet ist, brauchen wir keine Zeit zu verlieren. Es fällt in die Augen, daß es chimärisch ist, weil es keinen Grund in der menschlichen Natur hat, und es ist nicht gewisser,

wisser, daß eine Kreatur, wie der Mensch ist, existiret, als es ist, daß er angeborene Triebe hat, die sich lediglich auf andere beziehen, einige, um ihnen Gutes, andere, um ihnen Schaden zu thun. Wer kann daran zweifeln, der nur an der einen Seite Freundschaft, Mitleiden, Dankbarkeit, und an der anderen, Bosheit und Rachgierde erwäget? Man hat zwar dagegen vorgeben wollen, daß wir diesen Neigungen und Leidenschaften lediglich zu unserer Befriedigung nachhängen. Allein, kein Mensch, der nur im geringsten mit der menschlichen Natur bekannt ist, wird damit zufrieden seyn. Die gesellschaftlichen Neigungen sind, wie die Erfahrung lehret, und wie wir in dem vorhergehenden Versuch weitläufig dargethan haben, die Quellen der tiefsten Betrübnisse und der erhabensten Vergnügungen. Mit einem Wort, wir sind augenscheinlich zur Geselligkeit gemacht, und dazu bestimmt, den Leidenschaften sowohl, die sich auf die Gesellschaft, als denen, die sich auf unser Selbst beziehen, zu folgen. Behaupten, daß wir allein uns selbst zur Absicht haben, und von keinen Triebfedern, als von eigennützigen, regieret werden sollen; das heißt, der Natur ins Angesicht widersprechen, und eine Lebensregel ertheilen, die mit unserer Natur durchaus nicht bestehen kann.

Nachdem wir nun diese von der Natur der Menschen abweichende Systeme weggeräumet, so haben wir die Bahn frey gemacht, auf welcher wir zu den wahren und richtigen Triebfedern unserer Thätigkeit gelangen können. Das erste, wofür die Natur sorget, ist die Erhaltung ihrer Geschöpfe. Daher ist die Liebe zum Leben zu den stärksten von allen Instinkten gemacht. Aus gleichem Grunde erweckt der Schmerz in einem höhern Grad Abscheu, als

das

das Vergnügen Verlangen. Der Schmerz warnet uns gegen das, was unser Leben zerstören kann, und ist daher eine starke Wache für die Selbsterhaltung. Das Vergnügen wird oft unvorsichtig gesucht, oft durch Mittel, die der Gesundheit und dem Leben schädlich sind. Hier ist der Schmerz unser Aufseher, er zeiget uns die Gefahr, und die Natur, die vor allen unsere Erhaltung, und nachher erst unsere Befriedigung zu Rathe ziehet, giebt mit vieler Weisheit dem Schmerz mehr Kraft, uns zurückzuziehen, als sie dem Vergnügen giebt, uns fortzutreiben.

Das andere Principium ist die Selbstliebe, oder das Verlangen nach unserer eigenen Glückseligkeit und Wohlseyn. Dieses Principium ist stärker, als das Wohlwollen oder die Liebe gegen andere, und stärker mußte es seyn, weil der Mensch mehr Vermögen, Einsicht und Gelegenheit hat, seine eigene Wohlfahrt, als die Wohlfahrt anderer, zu befördern. Auf die Art wird das Beste einzelner Menschen ihrer eigenen Vorsorge hauptsächlich anvertrauet. Die eingeschränkte Fähigkeit eines solchen Geschöpfes, als der Mensch ist, erforderte das, und folglich ist es eine weise Einrichtung, daß jeder Mensch die stärkste Liebe für sich selbst hat.

Da die vorhergehenden Grundregeln und Triebe unser Selbst zum Gegenstande haben, so gehören sie eigentlich nicht zu unserem gegenwärtigen Vorhaben. Wir führen sie blos an, um durch die Entgegensetzung der folgenden Triebe, die sich auf andere beziehen, zu erläutern. Unter diesen ist die Liebe der Gerechtigkeit, ohne welche gar keine Gesellschaft seyn kann, die allergemeinste. Ein anderer ist die Liebe der Wahrheit, der nicht weniger

allge-

allgemein ist. Die Treue, als das dritte Principium, ist in enge Grenzen eingeschlossen. Denn sie kann nicht statt finden, ohne eine besondere Verbindung zwischen zwoen Personen, worauf sich an der einen Seite das Vertrauen gründet, und die an der anderen eine mit diesem Vertrauen übereinstimmende Aufführung erfodert. Dankbarkeit ist das vierte Principium, das durchgängig dafür erkannt wird. Den letzten Platz nimmt das Wohlwollen ein, das nach den Gegenständen, worauf es gerichtet ist, verschiedene Abänderungen leidet, und so wie die besonderen Gegenstände näher oder entfernter, und die allgemeinen größer oder kleiner sind, sich auch stärker oder schwächer äußert. Dieses Principium hat die besondere Eigenschaft, daß es uns weit kräftiger antreibt, den Unglücklichen beyzuspringen, als positive Glückseligkeit zu befördern. In dem ersten Fall kömmt ihm die Sympathie zu Hülfe, die alsdann den Namen des Mitleidens erhält.

Diese verschiedene Triebfedern der Thätigkeit sind mit wunderbarer Weisheit darauf abgerichtet, die allgemeine Wohlfahrt auf die beste und wirksamste Art zu befördern. Für diese allgemeine Wohlfahrt sind wir geschäfftig, wenn wir nach diesen Triebfedern handeln, und daher ist gar nicht nöthig, daß sie unsere unmittelbare Absicht ist. Die allgemeine Wohlfahrt ist ein zu entfernter Gegenstand, als daß sie die richtige Triebfeder unserer Handlungen seyn könnte. Daher ist es weit besser, daß in den meisten Fällen jede einzelne Person einen eingeschränkten Endzweck für sich hat, den sie leicht erfüllen kann, und so finden wir es in der Natur. Jedem Menschen ist eine besondere Arbeit angewiesen, und wenn jeder seine Pflicht

thut,

thut, so wird das allgemeine Beste weit wirksamer befördert werden, als wenn es die Absicht einer jeden einzelnen Handlung wäre. Die oben erwähnten Triebfedern unserer Handlungen kommen dem Menschen, als Menschen zu, und machen das aus, was man die allgemeine menschliche Natur nennen kann. Manche andere Triebfedern wirken instinktartig bey besonderen Gegenständen, ohne daß Vernunft und Ueberlegung einigen Theil daran hat; wie die Begierde nach Speise, die thierische Liebe, andere besondere Begierden, Leidenschaften und Neigungen, als Ehrsucht, Geldgeiz, der Neid u. s. w. und machen die besondere Natur dieses oder jenes Menschen aus, weil sie unter einzelnen Personen auf sehr verschiedene Art vertheilet sind. Von diesen besondern Triebfedern muß in der Sittenlehre gehandelt werden. Hier haben wir nichts weiter von ihnen zu bemerken, als dieses, daß es der Zweck des allgemeinen Triebes der Selbstliebe ist, die Befriedigung dieser besonderen Triebe zu suchen.

Sechstes Kapitel.

Von den Quellen des Naturrechts, nach der Meynung einiger Schriftsteller.

Da wir bisher die Natur des Menschen, in so fern es zu unserm gegenwärtigen Vorhaben gehöret, abgehandelt haben, so wird es dem Leser vielleicht angenehm seyn, sich etwas auszuruhen, ehe er zu dem übrigen Theil dieses Werks mit uns fortgehet. Diese Zeit der Erholung wollen wir brauchen, einige Meynungen von dem Grunde der Naturgesetze, die wir nicht umhin können, für un-

unvollständig, wo nicht gar für nichtig zu erklären, in Betrachtung zu ziehen. Diese Episode ist zu gleicher Zeit mit unserm Hauptvorwurf genau verbunden, weil die Wahrheit nie deutlicher eingesehen wird, als wenn man sie dem Irrthum entgegen setzet. — Daß die Sittlichkeit gänzlich von dem Willen Gottes abhanget, und daß sein Wille einzig und allein die Tugend verbindlich macht, ist die Meynung verschiedener Schriftsteller. Diese Meynung ist in einem Verstande wahr, aber ganz unwahr in dem Verstande, worinn ihre Verfechter sie nehmen; und sie mag wahr, oder falsch seyn, so bringt sie uns in der Erkenntniß unserer Pflichten keinen Schritt weiter. Denn was hilft es mir, zu wissen, daß die Sittlichkeit von dem Willen Gottes abhanget, so lange ich noch nicht weiß, was sein Wille ist? Will man sagen, daß wir in unserer Natur eine ursprüngliche Offenbarung dieses Willens haben, so kann dieses nichts anders bedeuten, als daß unsere Natur uns selbst den Unterschied zwischen Tugend und Laster zeiget, und das ist gerade die Lehre, die wir oben festgesetzt haben. Allein, werden sie sagen, Gott muß wegen der Reinigkeit und Heiligkeit seiner Natur nur die guten Handlungen billigen, und diejenigen misbilligen, die es nicht sind. Hier bedenken sie aber nicht, daß dieser Grund offenbar einen Unterschied zwischen Tugend und Laster voraussetzt, der noch vor dem Willen Gottes hergehet. Denn war beydes gleichgültig, so bald man seinen Willen nicht in Betrachtung ziehet, welches in dem Satze angenommen wird; so haben wir aus der Reinigkeit der göttlichen Natur keine Data, zu schließen, daß die Tugend ihm besser gefällt, als das Laster. Noch mehr: Die Vorausseßung der Reinigkeit und Heiligkeit

der göttlichen Natur setzet auch bey uns ein Gefühl und eine Erkenntniß von dem wesentlichen Unterschiede zwischen Tugend und Laster voraus. Daher kann es nie in irgend einem eigentlichen Verstande gesagt werden, daß der Wille Gottes uns allein die Tugend verbindlich macht, da wir finden, daß eine Verbindlichkeit zur Tugend, wenn wir den Willen Gottes gleich ganz bey Seite setzen, selbst in der Bildung unserer Natur gegründet ist.

In einem gewissen Verstande ist es allerdings wahr, daß die Sittlichkeit von dem Willen Gottes abhanget, der uns so machte, als wir sind, und uns mit einem moralischen Gefühl von dem Unterschied zwischen Tugend und Laster begabte. Damit wird aber nichts mehr gesagt, als daß es Gottes Wille ist, oder daß es ihm angenehm ist, daß wir tugendhaft sind. Das ist aber etwas ganz anders, als behaupten, daß der Mensch gegen Tugend und Laster gleichgültig ist, und daß er unter keiner Verbindlichkeit mehr zu dem einen, als zu dem andern stehet, als nur in so ferne er durch den willkührlichen Befehl eines Oberherrn dazu verpflichtet wird. So viel kann man einräumen, daß ein Wesen so kann gebildet werden, daß sich diese Beschreibung auf dasselbe passet. Nimmt man aber den Menschen, wie er ist, mit einem moralischen Gefühl begabt, so ist es ein offenbarer Widerspruch, zu behaupten, daß er keine andere Verbindlichkeit zur Tugend hat, als den bloßen Willen Gottes. In diesem Verstande hangt die Sittlichkeit eben so wenig von dem Willen Gottes ab, als von unserem eigenen Willen.

Laßt uns itzt ein System betrachten, das von dem vorhergehenden gerade das Widerspiel ist. Ich meyne die Demonstration, die der Doktor Clark

von der unveränderlichen Verbindlichkeit der moralischen Pflicht gegeben hat. Seinen Beweis nimmt er daher, daß aus dem ewigen und nothwendigen Unterschiede der Dinge natürlich und nothwendig große moralische Verbindlichkeiten entspringen, die schon vor allen positiven Verordnungen und vor aller Erwartung der Strafen und Belohnungen statt finden. Diesen Satz beweiset er auf folgende Art;

„ Es ist, sagt er, eine gewisse Schicklichkeit und „ Unschicklichkeit gewisser Umstände in Beziehung „ auf gewisse Personen, und aus den verschiede„ nen Verhältnissen verschiedener Dinge entsprin„ get auch die Schicklichkeit und Unschicklichkeit ei„ nes gewissen Verhaltens gegen gewisse Perso„ nen. Gott ist, zum Exempel, der Herr der „ Menschen, und daher ist es schicklich, daß der „ Mensch ihm diene.

Wenn dieser Beweis, der eine Demonstration seyn soll, den einzigen oder vornehmsten Grund der Sittlichkeit enthält, so ist es gewiß ein Unglück, daß eine Lehre von solcher Wichtigkeit dem menschlichen Geschlecht so lange verborgen geblieben. Die Alten trieben aber gleichwohl die Wissenschaft moralischer Pflichten eben so weit, als dieser vortreffliche Gottesgelehrte. Und itzt, da diese wichtige Entdeckung gemacht ist, scheint es nicht, daß sie große Dienste leisten wird, da von dem größten Haufen der Menschen so wenige fähig sind, so tiefsinnige Schlüsse zu begreifen, und solche Schlüsse, wenn sie endlich begriffen sind, durchgängig auch sehr wenig Gewicht bey dem Menschen haben.

Allein, die Dunkelheit ist nicht das einzige, das an diesem berühmten Beweise auszusetzen ist. Mir scheint er ganz unbündig. Denn so bald ich die Empfindung und das moralische Gefühl wegräu-

me, worauf der Doktor keinen Theil seiner Demonstration gründet, so würde ich sehr verlegen seyn, wenn ich aus einen gegebenen Verhältnisse unter gewissen Personen einen Schluß auf die Schicklichkeit oder Unschicklichkeit eines gewissen Verhaltens ziehen sollte. „ Gott ist, sagt er, unser Ober„ herr, und daher ist es schicklich, daß wir ihm „ dienen. „ Und ich frage dagegen auf welchem Grundsatze der Vernunft beruhet dieser Schluß? Wo ist der Satz, vermittelst dessen diese Folge hergeleitet wird? Diese Frage muß den Doktor gewiß in die äußerste Verlegenheit setzen. Denn es ist gewiß, daß die Ausdrücke, Schicklichkeit und Unschicklichkeit, in der Bedeutung, worinn wir sie jetzt nehmen, gänzlich von dem moralischen Gefühl abhangen. Schicklichkeit und Unschicklichkeit, in Absicht auf einen gewissen Endzweck oder Vorsatz, sind Eigenschaften der Handlungen, die aus der Erfahrung können geschlossen werden. Aber Schicklichkeit und Unschicklichkeit, in so fern sie den Begriff des Rechts oder Unrechts in sich schließen, oder das, was man thun, und wovon man sich enthalten muß, anzeigen, sind gewiß nichts bedeutende Worte, wenn man nicht ein moralisches Gefühl voraussetzet, welches doch dieser geschickte Gottesgelehrte sich nie einfallen läßt, zu einem Theil seines Beweises zu machen. Der Doktor fällt demnach in den so gewöhnlichen Fehler, daß er sich bemühet, die Vernunft an die Stelle des Gefühls zu setzen. Die Schicklichkeit des Dienstes, den der Mensch seinem Schöpfer leistet, fiel ihm so deutlich als einem jeden andern in die Augen, weil er sich selbst in unsere Natur gründet. Der Vorzug der Gerechtigkeit vor der Ungerechtigkeit ist eben so augenscheinlich. Sein einziges Versehen ist, daß

er

er das Gesetz, das in unser Herz geschrieben ist, übersiehet, und sich die eitle Einbildung macht, daß sein metaphysisches Argument richtig ist, weil es sich trift, daß die Folge, die er daraus herleitet, richtig ist. Daß dieses wirklich der Fall ist, davon werden auch seine geschworensten Anhänger überzeuget werden, wenn sie nur einen Augenblick voraussetzen, daß der Mensch kein natürliches Gefühl hat, wodurch er gewisse Handlungen billiget und andere misbilliget, und alsdann versuchen, ob sie es auf irgend eine Art durch ein abstraktes Argument darthun können, daß der Dienst Gottes die Pflicht des Menschen ist, oder daß es, in der moralischen Bedeutung des Wortes, schicklicher für ihn ist, gerecht, als ungerecht zu seyn.

Man erlaube uns, über diesen Punkt noch dieses einzige hinzuzusetzen; weil es bey unserer itzigen Abhandlung überhaupt wichtig ist. Gesetzt auch, daß unsere Schuldigkeit durch eine Kette von moralischen Schlüssen deutlich könnte dargethan werden, so haben wir doch guten Grund, aus der Analogie zu vermuthen, daß der Schöpfer der Natur die Regierung unserer Handlungen nicht auf ein so schwaches Principium, als die Vernunft ist, habe ankommen lassen, und für den grossen Haufen der Menschen, der sehr wenig Fähigkeit hat, abstrakte Schlüsse durch zu denken, muß es allemal ein schwaches Principium seyn, wie viel Kraft es auch immer bey den Gelehrten und Tiefsinnigen haben mag. Die Natur ist weit gütiger mit uns umgegangen. Wir werden durch mächtige Triebfedern fast gezwungen, die verschiedenen Pflichten des Lebens zu erfüllen. Die Selbsterhaltung ist nicht der Aufsicht der Vernunft anvertrauet, sondern wird durch den stärksten Instinkt bewachet, welcher uns antreibt, auch

den geringsten Schein der Gefahr sorgfältig oder vielmehr mechanisch zu vermeiden. Die Fortpflanzung unseres Geschlechts wird uns durch den ungestimsten unter allen Trieben, und die Sorge für unsere Nachkommen durch eine lebhafte und anhaltende Zuneigung aufgedrungen. Sollte denn die Natur so mangelhaft seyn, daß sie die Pflichten gegen unsere Nebenmenschen, die unter allen Pflichten den ersten Rang behaupten, der kalten Vernunft allein zur Regierung überließe? Das streitet gänzlich gegen die Analogie der Natur, und daß es auch gegen die Erfahrung streitet, das kann die ganze Zunft der geselligen Neigungen, Mitleiden, Freundschaft, Wohlwollen ꝛc. bezeugen. Eben so wenig ist die gemeine Gerechtigkeit die nützlichste, obgleich nicht am meisten gepriesene Tugend, der Vernunft allein übergeben. Wir werden vielmehr durch ein Principium, das allen gemein ist, dazu getrieben, und ihre Uebertretung zieht die schmerzhafte Empfindung der Gewissensbisse und der verdienten Strafen nach sich.

Ein Schriftsteller unserer Zeit, * den ich beyläufig nur anführen will, giebt uns ein sehr wunderliches System der Moral. Er giebt sich Mühe, von allen Lastern zu zeigen, daß sie eine Lüge sind, und weil es unmoralisch ist, zu lügen, so schließt er daß die verschiedenen Laster, die er erwähnt, auch unmoralisch sind. Stehlen, zum Exempel, ist eben so viel, als eine Lüge thun, oder sagen; weil es in der That eben so viel ist, als ob ich sagte, daß die Güter, deren ich mich bemächtige, meine sind. Ehebruch ist eine Lüge, weil es in der That eben so viel ist, als ob ich behauptete, daß meines Nachbars

* Wollaston.

dars Weib nicht ihm, sondern mir gehöret. — Allein, ohne itzt die Ungereimtheit zu rügen, allen Verbrechen einen gleichen Karakter zu geben, um dadurch ihren natürlichen Unterschied aufzuheben; so ist es deutlich, daß in diesem Argument das schon als bewiesen vorausgesetzt wird, was noch erst soll bewiesen werden. Denn warum liegt in dem Diebstahl des Räubers eine Lüge? Ist es nicht deswegen, weil er die Menschen auf die irrigen Gedanken bringt, daß die Güter seine sind, von denen ich behaupte, daß sie mir gehören? Setzet dieses nicht augenscheinlich einen Unterschied zwischen Mein und Dein voraus, und daß ich mit dem Eigenthum eines andern nicht nach Belieben schalten und walten darf? Denn welchen anderen Grund kann man angeben, warum diese Güter als die meinigen angesehen werden, als weil es unrechtmäßig ist, sich an dem, was einem andern gehört, zu vergreifen? Diese Anmerkung läßt sich bey allen andern Lastern, die er in eine Lüge verwandelt, brauchen. Denn, indem er vorgiebt, daß man dadurch eine Lüge thut, oder saget, so nimmt er es allemal schon als bewiesen an, daß die Handlung an sich selbst unrecht ist; und eben dieses, daß sie unrecht ist, ist der Umstand, der nach des Verfassers Voraussetzung die Zuschauer in Irrthum stürzt. Er begehet demnach eben den Fehler, den Doktor Clark in seinem oben angeführten System begehet. Er nimmt das beständig als bewiesen an, was er erst erweisen will, und verwickelt sich augenscheinlich in einen beständigen Zirkel. In Ansehung der Sache, von welcher wir jetzt handeln, könnten wir, wenn es nöthig wäre, noch ferner bemerken, daß dieser sonderbare Schriftsteller, wenn er daraus, daß ein jedes Laster eine Lüge ist, die stärksten Folgen herleitet, auch noth-

wendig die Unsittlichkeit des Lügens in das klärste Licht hätte setzen sollen. Allein, dieses thut er so wenig, daß er es nicht einmal versucht, sondern es vielmehr der Ueberzeugung, die ein jeder in seiner Seele davon findet, überläßt. Dieses könnte auch mit aller Sicherheit geschehen; aber mit eben der Sicherheit hätte er alle andere Laster, von denen er handelt, eben dieser innern Ueberzeugung überlassen können.

Siebentes Kapitel.

Von Gerechtigkeit und Ungerechtigkeit.

Die Gerechtigkeit ist die moralische Tugend, die das Eigenthum beschützt, und den Verträgen ihr verbindliches Ansehen giebt. Da wir oben schon dargethan, daß die Gerechtigkeit, weil sie zu der Erhaltung der Gesellschaft nothwendig ist, zu den Haupttugenden gehöret, die durch die stärksten natürlichen Gesetze eingeschärft werden, so würde es unnöthig seyn, von dieser Sache weiter zu reden, wenn es nicht der Verfasser der Abhandlung von der menschlichen Natur nöthig machte, der sich nicht scheuet zu behaupten, daß die Gerechtigkeit so wenig zu den Haupttugenden gehört, daß sie nicht einmal eine natürliche Tugend ist, sondern nur durch eine Art von stillschweigendem Vergleich, um eines allgemeinen Vortheils willen, worauf sie sich lediglich gründet, in der Gesellschaft eingeführet worden. Das verdiente Ansehen, welches dieser Verfasser in der gelehrten Welt hat, giebt seinen Meynungen ein zu grosses Gewicht, als daß wir sie mit Stillschweigen übergehen könnten. Und da es

frey-

freyen Geschöpfen, die in der Gesellschaft leben, äußerst wichtig ist, von dem festen Grunde, worauf die Gerechtigkeit ruhet, lebendig überzeugt zu seyn, so hoffen wir dem Leser einen Gefallen zu thun, wenn wir in einem besonderen Hauptstücke von dieser Sache reden. Die Gedanken unseres Verfassers, in so weit sie den Zweig der Gerechtigkeit, durch welche das Eigenthum gesichert wird, betreffen, laufen darauf hinaus, daß im Stande der Natur nichts von einem Eigenthum statt finden kann, und daß der Begriff vom Eigenthum erst entstehet, nachdem man vorher die Gerechtigkeit durch einen Vergleich, als ein Gesetz eingeführet, wodurch ein jeder in dem Besitz des Seinigen gesichert wird. Diese sonderbaren Gedanken zu widerlegen, wird es nicht schwer seyn, zu zeigen, daß wir einen Begriff vom Eigenthum haben, der vor aller Art vom Vergleiche und Vertrage hergehet, daß das Eigenthum auf ein natürliches Principium sich gründet, und daß die Verletzung des Eigenthums von Gewissensbissen, und von einem Gefühl, daß man gegen seine Pflicht gehandelt, begleitet wird. Bey Ausführung dieses Vorhabens wird es zugleich erhellen, wie wunderbar die Triebfedern der menschlichen Natur untereinander mit den äußerlichen Umständen übereinstimmen. Die Oberfläche dieses Erdbodens, die freywillig kaum für die Wildesten Nahrung hervorbringet, wird durch Arbeit und Fleiß so fruchtbar gemacht, daß sie dem Menschen nicht allein mit seinen nothwendigen Bedürfnissen aushilft, sondern ihm auch Mittel zur Ueppigkeit giebt. Ursprünglich suchte der Mensch sich theils durch Raub, theils durch die natürlichen Früchte der Erde zu erhalten. In diesem Stande war er einigermaßen den Raubthieren ähnlich, die ihre Beute augenblicklich ver-

zehren, und deren Sorge zu Ende ist, wenn der Magen voll ist. Aber der Mensch war von der Natur nicht zum Raubthiere bestimmt. Eine Lebensart, bey welcher der Unterhalt so ungewiß ist, fordert eine Leibesbeschaffenheit, die nach den Umständen eins ums andere, langes Fasten und übermäßiges Fressen ertragen kann. Der Mensch aber hat eine ganz andere Bildung, er muß ordentliche und öftere Mahlzeiten haben, welches doch bey seinen ursprünglichen Beschäftigungen mit Fischen und Jagen nicht konnte erhalten werden. Er fand es daher für nöthig, diese Lebensart zu verlassen, und ein Hirte zu werden. Diejenigen von den wilden Geschöpfen, die leicht zu zähmen, und zur Nahrung dienlich waren, brachte er unter seine Gewalt. Daher die Heerden von Hornvieh, Schaafen, Ziegen, die er gleich bey der Hand hatte, wenn er Nahrung brauchte. Auf diese Erfindung folgte eine andere. Man sondert ein Stück Land von den gemeinen Ländern ab, man bauete es mit dem Grabscheit oder mit dem Pfluge, man säet Saamen hinein, und die Früchte davon hebt man zum Gebrauch einer Familie auf. — Die Vernunft und Ueberlegung gab den Menschen diese Verbesserungen ein, die zu ihrem Wohlseyn wesentlich, und sogar zu der blossen Fortdauer nicht weniger sehr nöthig sind. Allein, eine Sache, wobey es auf die Selbsterhaltung ankömmt, ist zu wichtig, als daß sie der Leitung der Vernunft allein könnte anvertrauet werden. Dieses würde mit der Analogie der Natur nicht übereinstimmen. Um den Menschen gegen die Nachläßigkeit und Faulheit zu sichern, ist ihm ein Principium eingeprägt, das instinktartig ohne Ueberlegung wirkt, und welches er mit verschiedenen anderen Thieren gemein hat, nämlich der Trieb zu sammlen. Kein

Gelehrter wird, so viel ich glaube, so kühn seyn, zu leugnen, daß dieser Trieb natürlich und allgemein ist; und in der That würde es unverschämt seyn, es zu leugnen, da man siehet, wie sorgfältig ein jeder nach einem hinreichenden Vermögen strebt, und wie ängstlich die meisten sich bemühen, dieses Vermögen bis zum Ueberfluße zu vergrößern. Die gemäßigte Begierde zu sammlen, hat keinen besondern Namen, die unmäßige aber, die alle gehörige Grenzen überschreitet, ist unter dem Namen des Geizes bekannt.

Der Umschweif, den ich genommen habe, ist groß: allein der kürzeste Weg ist nicht allemal der beste und der offenste. Um nun auf unseren Hauptpunkt zu kommen, werfe ich die leichte Frage auf: was für eine Art von Geschöpf würde der Mensch seyn, wenn er mit einem Triebe zu sammlen und beyzulegen versehen, doch keine Empfindung vom Eigenthum hätte? Auf der einen Seite hat er eine beständige Begierde sich zu seinem Gebrauch Vorrath zu sammlen: und an der andern weiß er zugleich, daß sein Vorrath andern nicht weniger freystehet, als ihm. So wird er beständig zwischen der Begierde, ein Eigenthum zu erlangen, und zwischen dem Bewußtseyn, daß es kaum thunlich ist, hin und her gezerret. Ich sage noch mehr. Die Begierde zu sammlen ist ein Instinkt, der augenscheinlich der Vernunft zum Beystande gegeben ist, uns zu bewegen, daß wir dem Mangel vorbeugen. Dieser Instinkt müßte, gleich allen übrigen in der menschlichen Natur, eine Ursache seyn, die zu der Wirkung hinreicht, die dadurch sollte hervorgebracht werden. Dieses ist aber unmöglich, so lange das Gefühl vom Eigenthum fehlet. Denn wozu kann es dienen, gegen den Mangel Vorrath anzuschaffen,

sen, wenn das Vermögen eines jeden, ohne einige Widerrede des Gewissens, der Räuberey des ganzen Geschlechts frey gelassen ist? Hier würde ein handgreiflicher Fehler oder Widerspruch in unserer Natur seyn. Könnte ich annehmen, daß es wirklich so mit dem Menschen stünde, so müßte ich glauben, daß er ein Geschöpf sey, welches in der Eile gemacht, und nicht ganz fertig geworden. Ich bin versichert, daß in keinem anderen Zweige der menschlichen Natur ein solcher Widerspruch anzutreffen ist, ja so weit, als wir entdecken können, in keinem anderen Geschöpfe, das mit dem Triebe zu sammlen begabt ist. Jede Biene bewohnet ihre eigene Zelle, und nähret sich von ihrem eigenen Hang. Jede Krähe hat ihr eigenes Nest, und es erfolgt allemal Strafe, wenn ein Stück davon geraubt wird. So finden wir es gleichfalls bey dem Menschen. Das Vieh, welches dieser oder jener zahm gemacht, das Feld, das er gebauet, ist durchgängig und vom Anfang für sein eigenes gehalten worden. Zwischen einem jeden Menschen und den Früchten seiner Arbeit entsteht ein Verhältniß, und dieses ist eben das, was wir ein Eigenthum nennen: ein Verhältniß, welches er selbst erkennt, und jeder anderer gleichfalls erkennt. **Dein** und **Mein** sind Ausdrücke in allen Sprachen, die auch unter Wilden gebräuchlich, und selbst von Kindern verstanden werden. Dieses ist eine Erfahrungswahrheit, die jeder Mensch bezeugen kann, Diese Art zu schlüßen kann durch manche sehr bequeme analogische Beyspiele erleutert werden. Ich will besonders nur eins berühren. Die Liebe zur Wahrheit, und die Neigung das zu glauben, was uns als eine Wahrheit gesagt wird, bieten sich einander die Hand, und machen einen ganzen Zweig der menschlichen Natur aus. Die Liebe zur Wahrheit

heit würde keinen Nutzen haben, wenn die Menschen nicht geneigt wären, zu glauben; und die Neigung zu glauben würde ohne die Liebe zur Wahrheit eine gefährliche Leichtgläubigkeit seyn. Denn sie würde uns dem Betrug und der Falschheit blos stellen. Zwischen dem Triebe zu sammlen, und dem Gefühl vom Eigenthum, findet sich genau eine und eben dieselbe Uebereinstimmung. Ohne das letztese ist der erstere unnützlich. Davon können die Raubthiere Zeugen seyn, die, da sie kein Eigenthum nöthig haben, auch gar kein Gefühl davon besitzen. An der anderen Seite würde der erstere ohne das letztere auch gänzlich unzureichend seyn, die Wirkung hervorzubringen, wozu er von der Natur bestimmt ist.

Auf die Art erhellet es deutlich, daß das Gefühl vom Eigenthum der Gesellschaft sein Daseyn nicht schuldig ist. Allein, in einer Sache, die in der Sittenlehre so sehr wichtig ist, kann ich mich nicht blos mit einer glücklichen Vertheidigung begnügen. Ich suche nichts geringeres, als einen vollkommenen Sieg, und ich will daher einen Satz behaupten, der dem Satze meines Gegners gerade entgegengesetzt ist; daß nämlich die Gesellschaft ihr Daseyn dem Gefühl, das der Mensch vom Eigenthum hat, zu danken hat, oder wenigstens, daß ohne dieses Gefühl keine Gesellschaft je hätte aufgerichtet werden können. Diesen Satz zu beweisen, habe ich schon viel dadurch gewonnen, daß ich gezeiget, daß der Mensch zu den Sammlenden Thieren gehöret, und daß er sich gern zu seinen künftigen Gebrauch einen Vorrath sparet. Wir brauchen nur noch einen Schritt zu thun, um auf den Schluß zu kommen. Wir dürfen nur betrachten, welches der ursprüngliche Zustand der Menschen würde gewesen

seyn,

seyn, wenn sie dieses Gefühl vom Eigenthum nicht gehabt hätten. Die Antwort ist ungemein leicht zu finden. Es würde ein Zustand eines allgemeinen Krieges gewesen seyn. — Die Menschen würden sich untereinander beraubt, — sie würden die Nothwendigkeiten des Lebens, wo sie sie gefunden, geplündert, und gestohlen haben, ohne auf die Arbeit anderer, oder auf die Verbindung des Arbeiters mit den Früchten seiner eigenen Arbeit, zu achten. Muth und körperliche Stärke hätte die Stelle des Rechts vertreten, und den Schwachen würde nichts übrig geblieben seyn, als sich und ihre Güter unter die Erde, oder an unersteiglichen Orten zu verbergen. Hobbes, der eben so, wie unser Verfasser, leugnet, daß das Gefühl vom Eigenthum natürlich ist, gestehet aufrichtig, daß diese Folgen richtig aus dieser Meynung herfliessen, und er ist daher kühn genug, zu behaupten, daß der Stand der Natur ein Stand des Krieges aller gegen alle ist. Mit einem Worte, hätten die Menschen kein Gefühl vom Eigenthum, so würden die Menschen natürlich Feinde gegeneinander seyn, so, wie sie es itzt gegen Wölfe und Füchse sind. Hätte dieses nun der ursprüngliche Zustand des Menschen seyn müssen, so bitte ich unsern Verfasser, zu sagen, durch welche überwiegende Kraft, durch welches Wunderwerk Leute, die so beschaffen waren, jemals so weit kamen, daß sie sich in eine Gesellschaft vereinigten. Wir können zuversichtlich den Ausspruch thun, daß eine so außerordentliche Veränderung in der Natur des Menschen, durch natürliche Mittel nie habe können erreicht werden. Denn nichts kann wohl augenscheinlicher seyn, als daß zuerst einige wenige, im Vertrauen auf das Gefühl vom Eigenthum und auf den starken Trieb der Ge-

rech-

rechtigkeit, es gewagt, sich zur gegenseitigen Sicherheit, und zum gegenseitigen Beystande zu vereinigen, und da sie die mannichfaltigen Bequemlichkeiten eines solchen Standes fanden, sie nachher in immer größere und größere Gesellschaften zusammengetreten.

Man muß nicht vergessen, daß das Gefühl vom Eigenthum durch ein anderes Principium noch verstärkt wird. Jeder Mensch hat eine besondere Neigung zu dem, was er sein eigen nennt. Er läßt sich keine Mühe verdrüssen, das, was ihm zugehört, zu verbessern, und sparet zu dem Ende keine Kunst noch Fleiß. Seine Zuneigung wächset mit der Zeit des Besitzes, und er setzet einen weit größern Werth darauf, als auf irgend etwas von eben der Art, das einem andern gehöret.

Dieses ist aber noch nicht alles, was in dem Gefühl vom Eigenthum eingeschlossen ist. Wir empfinden nich allein Schmerz, wenn uns unsere Güter mit Gewalt weggenommen werden; denn diesen würden wir auch empfinden, wenn sie durch einen Zufall verloren giengen, oder zerstöret würden; wir haben dabey auch ein Gefühl von Ungerechtigkeit und Unrecht. Der Räuber, der Dieb hat eben das Gefühl, und jeder Sterbliche, der ein Zuschauer der Handlung ist, betrachtet sie als lasterhaft, und dem Recht entgegen.

Da ich es noch nicht ganz für zureichend halte, daß ich den Grund von der Lehre unseres Gegners umgestoßen, so gehe ich weiter, noch einige Anmerkungen darüber zu machen, um zu zeigen, wie schlecht sie zusammenhängt.

Zuerst dünkt es mich, als ob er in dem Beweise seiner Theorie nicht durchgehends mit sich selbst einig ist. Er gründet die Gerechtigkeit auf ein allgemei-

nes Gefühl vom gemeinen Besten.* Gleichwohl bemühet er sich, nur einige wenige Seiten vorher ** zu zeigen, und er zeigt es mit gutem Erfolge, daß das gemeine Beste ein zu entfernter und zu erhabener Bewegungsgrund ist, um den grossen Haufen der Menschen zu rühren, und bey Handlungen, die dem Privatvortheil so entgegen sind, wie die Handlungen der Gerechtigkeit oft seyn müssen, mit einiger Stärke zu wirken.

Zweytens, nimmt man das Gefühl vom Eigenthum weg, so sehe ich nicht, wie ein Gefühl vom gemeinen Besten nothwendig zu der Einrichtung der Gesellschaft leiten müsse, daß jeder den ungestörten Genuß dessen, was er sich durch seinen Fleiß oder durch das Glück erworben, behalten sollte. So lange man das Gefühl vom Eigenthum nicht voraussetzt, streitet es meines Erachtens nicht gegen die Gesellschaft, eine Lacedämonische Verfassung zu haben, nach welcher ein jeder mit Bewilligung der Gesetze, das wegnehmen darf, dessen er sich durch List, ohne Zwang und Gewalt, bemächtigen kann. Uns dasjenige, wozu wir kein Recht haben, rauben, würde wenig mehr sagen, als aus unserm Bach trinken, oder unsere Luft athmen. Wie dem aber auch sey; so würde eine so künstliche Einrichtung nicht für wichtig genug gehalten werden, daß sie gleich beym Anfange der Gesellschaft eingeführet würde. Wenn sie ja kömmt, so muß sie doch späte kommen; sie kann nur die Wirkung einer langen Erfahrung und seiner großen Verfeinerung in der Kunst zu leben seyn. Es ist wahr, daß das Gesetz, sich an die Güter anderer nicht zu vergreifen, eine Verordnung ist, ohne welche die Gesellschaft nicht wohl bestehen kann: aber die Noth-

* Buch. 3. S. 59. ** Buch. 3. S. 43.

Nothwendigkeit dieser Verordnung entspringet nur aus dem Gefühl vom Eigenthum, ohne welches der Mensch, wenn er seine Güter verlöre, wenig Schmerz empfinden, und von Unrecht oder Ungerechtigkeit keinen Begriff haben würde. Der Stärke dieses Schlusses kann man auf keine andere Art entgehen, als wenn man kurz und gut die Wirklichkeit eines solchen Gefühls läugnet. Andere mögen das thun; unserm Verfasser aber würde es schlecht anstehen, da man sich hierbey sicher auf seinen eigenen Ausspruch berufen kann. Denn ist es nicht augenscheinlich, daß eben dieses Gefühl ihm die Nothwendigkeit gezeigt hat, bey der Aufrichtung einer jeden Gesellschaft, einen jeden in dem Besitz seines Vermögens zu sichern? Er muß selbst einsehen, daß diese Nothwendigkeit gerade nichts ist, so bald man kein Gefühl vom Eigenthum voraussetzt. Allein, unsere Empfindungen wirken ruhig und sanft, und nichts ist gewöhnlicher, als daß man weit hergeholte Beweise aufsucht, solche Wahrheiten zu befestigen, die durch die einfachsten und gewöhnlichsten Empfindungen bestätiget genug sind.

Meine dritte Anmerkung ist diese. Unser Verfasser löset alle Tugenden in Sympathie auf. Was hat er denn dagegen, daß eben dieses Principium auch der Grund der Gerechtigkeit ist? Warum sollte die Sympathie nicht eben so wohl schmerzhafte Empfindungen bey uns erregen, wenn wir unsern Nächsten der Güter berauben, die er sich durch seinen Fleiß erworben, als wenn wir ihn seines Lebens und seiner Güter berauben? Ist es nicht aus der Erfahrung mehr als zu deutlich, daß manche Menschen über den Verlust ihrer Güter empfindlicher und trauriger sind, als über den Verlust eines Gliedes?

Endlich, wäre die Gerechtigkeit allein auf ein allgemeines Gefühl vom gemeinen Besten gegründet, so müßte sie auch in der menschlichen Natur das schwächste Gefühl seyn, sonderlich, wenn die Ungerechtigkeit gegen einen Fremden begangen wird, mit welchem wir in gar keiner Verbindung stehen. In der Erfahrung findet sich aber gerade das Gegentheil. Das Gefühl von Ungerechtigkeit ist eins der stärksten, die wir in dem Menschen antreffen, und es ist auch von einer besondern Natur. Es schließet ein Gefühl von übertretener Pflicht und von verdienter Strafe nach der Uebertretung in sich. Hätte der Verfasser auf diesen besonderen Umstand nur einmal Acht gegeben, so würde der schwache Grund zur Gerechtigkeit, welchen er legt, ihm selbst nicht genug gethan haben: denn nach seiner Theorie ist dieser besondere Umstand ganz unbegreiflich.

Ich will diese Ausführung mit einer allgemeinen Anmerkung schließen. Die Sache, die wir itzt untersucht, ist ein merkwürdiger Beweis, wie gefährlich es ist, Lehrgebäude aufzurichten und Sätze zu behaupten, ohne auf Erfahrungen und Experimente zu sehen. — Gefährlich nicht allein in der Physik, sondern auch in der Sittenlehre. Hätte unser Verfasser einen Blick auf die menschliche Natur geworfen, und sich mit Geduld die Methode, die ihre Schlüsse aus der Induction herleitet, gefallen lassen; hätte er eine vollständige Sammlung von Betrachtungen gemacht, ehe er sich an allgemeine Lehrsätze gewagt: so bin ich versichert, daß er sich sehr würde gehütet haben, zu behaupten, daß die Gerechtigkeit eine künstliche Tugend, und daß das Eigenthum das Kind der Gesellschaft ist. Er hätte entdeckt, daß dieses Gebäude ein bloßes Luftschloß

ohne

ohne den geringsten Grund ist, und da würde er es ohne alles Bedenken verlassen haben.

Der Zweig der Gerechtigkeit, der sich auf Verträge und Zusagen beziehet, hat in der menschlichen Natur gleichfalls einen festen Grund, ohngeachtet aller Erinnerungen, die unser Verfasser dagegen vorbringt, da er in zween besonderen Sätzen behauptet, „daß ein Versprechen gar nicht verständlich seyn würde, ehe und bevor nicht menschliche „Vergleiche geschlossen würden, und wenn es auch „verständlich wäre, daß es doch keine moralische „Verbindlichkeit mit sich führte.„ * Da der Mensch zur Gesellschaft gebildet ist, und keine Gesellschaft ohne gegenseitigen Glauben und Vertrauen bestehen kann, so müssen diese nothwendig in dem Karakter des Menschen eingewebet seyn, und ihnen müssen an der anderen Seite Wahrhaftigkeit und Treue die Hand bieten. Wahrhaftigkeit und Treue würden ganz unbedeutend seyn, wenn die Menschen nicht eine natürliche Neigung hätten, zu glauben, und sich auf das, was ihnen entweder als eine Versicherung, oder als ein Versprechen, gesagt wird, zu verlassen. Glaube und Vertrauen würden an der andern Seite höchst schädlich seyn, wenn Wahrhaftigkeit und Treue nicht in unserer Natur gegründet wären. Denn in diesem Fall würde, wie wir oben schon bemerket haben, die Welt mit Betrug überschwemmet werden Ist der Zweig der Gerechtigkeit, der uns abhält, andern Schaden zu thun, selbst zum Daseyn der Gesellschaft wesentlich, so ist Treue und Wahrhaftigkeit zu ihrem Wohlseyn nicht weniger wesentlich; denn daraus entspringen grösstentheils die Vortheile, die dem geselligen Leben eigenthümlich sind. Unser Verfasser macht die

* S. 102.

richtige Anmerkung, daß der Mensch in dem Stande der Einsamkeit das hülfloseste unter allen Wesen ist; daß die Gesellschaft ihn allein in den Stand setzet, seinen Mängeln abzuhelfen, und über seine Nebengeschöpfe die Herrschaft zu erlangen; daß wir durch die Vereinigung der Kräfte unsere Stärke vermehren, durch die Theilung der Geschäfte glücklicher arbeiten, und durch gegenseitigen Beystand uns Sicherheit erwerben. Allein, ohne Treue und Glauben könnten wir keines von diesen Vortheilen genießen; ohne sie könnten wir keinen nützlichen Umgang und Unterhandlung mit einander pflegen. Daher kömmt es, daß Verrätherey das schwärzeste unter allen Lastern ist, ein Laster, das die Menschen von je her mit dem äußersten Abscheu betrachtet; ein Laster, das noch schlimmer ist, als der Mord, weil es einen Karakter macht, und auf den Schaden des ganzen menschlichen Geschlechts abzielet. Untreue ist mit der Verrätherey von gleicher Beschaffenheit. Das Wesentliche von beyden ist einerley, nämlich die Beleidigung des Vertrauens. Die Verrätherey wird nur durch diesen einzigen Umstand ein großes Verbrechen, daß es das Vertrauen, das ein Freund in mich setzet, selbst gegen den Freund kehret, der mir trauet. Breche ich nun meine Zusage, so begehe ich eine Art der Untreue, und daher muß der Verfasser eins von beyden wählen; entweder behaupten, daß die Verrätherey kein Laster ist, oder gestehen, daß es ein Laster ist sein Wort zu brechen. Und daß es ein Laster ist, kann jeder selbst bezeugen. Die Erfüllung einer überlegten Zusage ist zu allen Zeiten als eine Pflicht angesehen worden. Bey einer Zusage haben wir eben das Gefühl, das wir bey einer andern Schuldigkeit haben, zu welcher wir aufs strengste verbunden sind. Brechen wir

unse-

unsere Zusage, so empfinden wir eben die natürlichen Stacheln, die andere Verbrecher begleiten, nämlich Gewissensbisse, und ein Gefühl von verdienter Strafe.

Aus dem, was itzt gesaget worden, erhellet deutlich, daß es nur ein unvollkommener Begriff von einer Zusage ist, wenn man sie, wie unser Verfasser, * nur in der Beziehung auf die Personen betrachtet, die sie giebt. Diese Handlung gehet nicht eine, sondern zwo Personen an; diejenige, die das Versprechen giebt, und diejenige,, welcher es gegeben wird. Wäre der Glaube und das Vertrauen auf Zusagen nicht in unserer Natur gegründet, so würde es eine sehr gleichgültige Sache seyn, sein Versprechen nicht zu halten. Deswegen bestehet das Wesen einer Zusage darinn, daß man sein Wort hält Das Vertrauen, welches man auf uns setzt, und das durch unsere eigene Handlung veranlasset worden, macht die Verbindlichkeit. Wir finden uns selbst verpflichtet, unsere Zusage zu halten, wir betrachten es als unsere Schuldigkeit. Wenn wir das, wozu wir uns anheischig gemacht, nicht erfüllen, und dadurch die Hofnung dessen, der sich auf unser Wort verließ, betrügen, so können wir uns des Gefühls einer moralischen Häßlichkeit nicht erwehren.

Wir wollen itzt unsere Abhandlund über den Grund der Gerechtigkeit mit einer allgemeinen Anmerkung beschließen. Wenn wir jeden Zweig unserer Pflichten, sowohl derjenigen, die sich auf uns, als derjenigen, die sich auf unsern Nächsten beziehen, übersehen, so finden wir, daß die Natur weit vorsichtiger gewesen, als daß sie uns gänzlich der Leitung der kalten Vernunft überlassen hätte. Oben ist schon bemerkt, daß unsere Pflicht eben sowohl

* Buch 3. S. 115.

durch Instinkte und Begierden uns eingeschärfet, als durch die Vernunft geleitet wird. Ist nun der Mensch ein geselliges Geschöpf, und ist die Gerechtigkeit der Gesellschaft wesentlich, so würde es mit der Analogie der Natur sehr schlecht harmoniren, wenn sie uns, diesen Zweig unserer Pflicht kennen zu lernen, nichts weiter, als eine Kette von Schlüssen gegeben hätte. sonderlich, wenn diese Schlüsse, wie bey der Lehrart unseres Verfassers, in einem so entfernten Gegenstande, als das gemeine Beste ist, sich gründen. Können wir das nicht auf die Gerechtigkeit deuten, was in einem Gespräch über die Glückseligkeit* mit so vieler Schönheit von der Gesellschaft überhaupt gesagt wird: „Ist die Gesellschaft unserer Natur so angenehm; sollte denn in „uns nichts seyn, das uns dazu antreibet, und dazu leitet? Kein innerer Trieb, keine Anlage in unseren Fähigkeiten? Es wäre seltsam, wenn dergleichen nicht da wäre.„ Sind wir von der Natur zu geselligen Geschöpfen bestimmt; sind Mitleiden, Wohlwollen, Freundschaft, Liebe, der allgemeine Widerwillen gegen die Einsamkeit, und das Verlangen nach Gesellschaft, sind dieses natürliche Neigungen, und alle der Gesellschaft zuträglich; so wäre es gewiß seltsam, wenn keine natürliche Neigungen, keine Anlage in unseren Fähigkeiten wäre, uns zu der Ausübung der Gerechtigkeit zu leiten, die der Gesellschaft so wesentlich ist. Allein die Natur hat uns in diesem Theil unserer Einrichtung eben so wenig, als in anderen, mangelhaft gelassen. Wir haben ein Gefühl vom Eigenthum; wir haben ein Gefühl von Pflicht, unsere Verträge und Zusagen zu erfüllen; wir haben ein Gefühl von Unrecht, wenn wir uns an das Eigenthum anderer vergreifen, und unsere

* S. 155.

unsere Zusagen brechen. Ohne diese Neigungen könnte die Gesellschaft eben so wenig bestehen, als ohne die eigentlich sogenannten geselligen Neigungen. A priori haben wir ein Recht, auf eine gleiche Art für beyde zu schließen, und bey der Untersuchung finden wir, daß wir nicht unrecht geschlossen haben.

Achtes Kapitel.

Von den Hauptgesetzen der Natur.

Unsere Absicht bey dem gegenwärtigen Versuch war hauptsächlich, einen kurzen Abriß und einen flüchtigen Entwurf von den Hauptgesetzen der Natur zu machen, in so fern sie aus ihrer einzigen wahren Quelle, aus der menschlichen Natur hergeleitet werden, und itzt sind wir so weit gekommen, daß wir diese Absicht ausführen können. Ich unternehme diese Arbeit, blos um eine Probe von der Schlußart zu geben, die bey diesem Gegenstande allein statt findet; denn eine vollständige Abhandlung ist weit über meine Kräfte. Das thätige Leben sollte billig der Endzweck und das Ziel aller unserer gelehrten Bemühungen seyn. Denn sonst sind alle unsere, sowohl moralische, als metaphysische Betrachtungen, müßige und eitle Grübeleyen. Und da das Leben und die Sitten vornehmlich der Gegenstand der Moralwissenschaft sind, so sollten wir glauben, daß die Wichtigkeit dieser Sache die Schriftsteller zu einer Uebereinstimmung in ihrer Art darüber zu denken, würde gebracht haben. Desto trauriger ist es, daß wir die Welt über diese Hauptgesetze eben so getheilet finden, als sie gemeiniglich in ihren Hirngespinn-

spinnsten und abstrakten Lehrsätzen ist. Einige Moralisten erkennen in dem Menschen kein Principium, als die Selbstliebe, und folglich keine Pflicht, die nicht schlechterdings daraus fließet, und es ist sonderbar zu sehen, wie sie ein jedes geselliges Principium drehen und martern, um ihm den Schein des Eigennutzes zu geben. Andere erheben die menschliche Natur weit über das gebührende Maaß, verdrängen die Selbstliebe gänzlich, und betrachten den Menschen nicht anders, als ob er verpflichtet wäre, in allen seinen Handlungen auf das Beste den Ganzen zu sehen, und seine eigene Vortheile der Vortheilen anderer nie vorzuziehen. Der berühmte Lord Shaftesbury gehet so weit, daß er gar von keinem getheilten Wohlwollen wissen will, und behauptet, daß, wenn das Wohlwollen nicht allgemein und auf das ganze Geschlecht gerichtet ist, es überall kein Wohlwollen mehr ist. Ob es nun gleich seltsam scheint, daß Schriftsteller in ihren Meynungen von der menschlichen Natur, womit doch ein jeder bekannt seyn sollte, so weit von einander abgehen, so ist es doch nicht schwer, eine Ursache davon anzugeben. In der Philosophie sowohl, als in unseren Handlungen, ist uns nichts gewöhnlicher, als Schlösser in die Luft zu bauen. Die langsame und ruhige Methode der Erfahrung ist zu langweilig. Wir eilen, Systeme zu machen, und jeder Schriftsteller nimmt sich die Freyheit, sie nach seinem eigenen Geschmack und Phantasie aufzuführen. Ist er mit dem Gebäude fertig, so gewinnt er es lieb, und es kömmt ihm gar nicht in die Gedanken, es der Prüfung zu unterwerfen, und zu versuchen, ob es bey dem Probierstein der eigensinnigen Erfahrung bestehen kann. Leute mit kleinen niedrigen Seelen und sehr eingeschränkten Grundsätzen,

sätzen, fallen ganz natürlich auf das System der eigennützigen Selbstliebe. Das System des allgemeinen Wohlwollens hingegen ist das Lieblingssystem der großen Geister mit warmen Herzen. Mitten unter diesen so mannichfaltigen und entgegengesetzten Meynungen wollen wir in diesem Versuch nach der langsamen Methode der Induction, der Wahrheit nachspüren, und mit Hülfe dessen, was oben schon festgesetzt ist, wird es nicht schwer seyn, sie zu finden.

Laßt uns nur aus dem vorigen das einzige wiederholen, daß die Triebfedern der Handlungen ihre Grundursachen sind, und daß das moralische Gefühl uns als ein Aufseher gegeben ist, unsere Handlungen zu regieren, die eine Triebfeder zu stärken, die andere zu mäßigen, und einer vor der andern den Vorzug zu geben, wenn sie einander entgegengesetzt sind. Daher könnten die Gesetze der Natur vielleicht am richtigsten beschrieben werden, als Regeln unseres Verhaltens, die auf natürliche Triebe und Grundsätze gebauet, von dem moralischen Gefühl gebilliget, und von natürlichen Strafen und Belohnungen eingeschärft werden.

Indem wir diese Gesetze aufsuchen, setzen wir das voraus, was aus dem obigen einem jeden bekannt und deutlich ist, daß durch das moralische Gefühl ein offenbarer Unterschied unter den Triebfedern und Grundregeln unserer Handlungen gemacht wird. Einige werden uns durch das Bewußtseyn der Pflicht eingeschärft; andere sind gewissermaßen unserer freyen Wahl überlassen. In Ansehung der erstern haben wir keine Freyheit, sondern wir müssen so und nicht anders handeln. In Ansehung der letztern können wir jedem natürlichen Triebe frey nachhängen, so lange nämlich die Hand-

lung

lung von dem moralischen Gefühl nicht gemißbilliget wird. Aus diesem kurzen Entwurf können alle Gesetze der Natur, die die menschlichen Handlungen regieren, hergeleitet werden, obgleich die Pflichten, die ein Mensch sich selbst schuldig ist, und die sich nicht auf andere beziehen, zu meinem itzigen Versuch nicht gehören.

Das Principium der Gerechtigkeit stehet unter denen, die uns durch das Bewußtseyn der Pflicht eingeschärft werden, oben an. Es bestehet aus zween Theilen, wovon der eine uns verbietet, einander zu schaden, der andere unsere positiven Verbindungen, die wir eingegangen sind, zu erfüllen gebietet. In Ansehung beyder findet gar keine Wahl statt. Wir sind verbunden, eine jede Handlung der Gerechtigkeit als eine unumgängliche Pflicht auszuüben. Wahrhaftigkeit, Treue und Dankbarkeit gehören zu eben dieser Klasse. Und in Absicht auf alle muß man es nicht aus der Acht lassen, mit welcher wunderbaren Weisheit die innere Einrichtung des Menschen nach seinen äußerlichen Umständen, in so fern er ein geselliges Wesen ist, abgemessen ist. Dürften wir, gleich den wilden Thieren, einander berauben, so könnte gar keine Gesellschaft seyn. Und wäre in unserer Natur nichts, das uns verbände, einander zu rathen, beyzustehen und wohl zu thun, so würde die Gesellschaft aller ihrer Annehmlichkeiten beraubt, und der Mensch mitten in der Gesellschaft ein einsames Wesen seyn. Das Wohlwollen ist ein anderes Principium der Handlungen, das vermittelst besonderer Verbindungen auch eine unumgängliche Pflicht wird. Die Verbindung zwischen Eltern und Kindern ist ein Beyspiel davon. Wir sind verpflichtet, für unsere Kinder zu sorgen; dieß ist eine strenge Pflicht, die wir nicht

vernachläßigen können, ohne Gewissensbisse zu empfinden. Bey andern Blutsverwandschaften, zum Beyspiel, wenn ich einen einzigen Bruder habe, der gänzlich von meiner Hülfe abhanget, fühlen wir etwas von einer gleichen Verbindlichkeit, obgleich in einem schwächern Grade; und so verringert sie sich durch eine Reihe anderer Verbindungen stuffenweise und unmerklich, bis zuletzt das Gefühl von Pflicht sich in ein bloßes Wohlgefallen verlieret, ohne daß man sich einer Schuldigkeit bewußt ist. Dieses ist der Weg, den die Natur beständig gehet. Ihre Uebergänge sind sanft und gelind. Sie nähert die Dinge einander mit einer so feinen Kunst, daß sie keine Lücke noch Leere übrig läßt. Noch ein Beyspiel von einer Verbindung, die das Gefühl einer Schuldigkeit hervorbringt. In dem allgemeinen Fall, wenn man anderen ein positives Glück verschaffen, oder ihre Glückseligkeit befördern kann, ohne mit ihnen näher, als durch das bloße Band der Menschlichkeit verbunden zu seyn, fühlet man blos eine Selbstzufriedenheit bey der wohlthätigen Handlung, aber gar keine strenge Verbindlichkeit dazu. Setzen wir aber den Fall so, daß jemand im Unglück ist, so hat dieser einzige Umstand, ob er gleich keine genaue Verbindung macht, doch einen solchen Einfluß auf das moralische Gefühl, daß es nun eine positive Pflicht wird, unser Wohlwollen zu beweisen, und dem Unglücklichen beyzuspringen. Versäumen wir diese Pflicht, so können wir dem Vorwurfe des Gewissens und unserm eigenen Tadel nicht entgehen, obgleich diese Empfindungen vielleicht nicht so stark sind, als wenn wir das Zutrauen anderer hintergehen, oder ihnen ein positives Uebel zufügen. In diesem Falle wird die Liebe von allen

Men-

Menschen als eine Pflicht betrachtet, zu welcher wir unumgänglich verbunden sind.

Die Triebfedern der Handlungen, die uns nicht durch das Bewußtseyn der Pflicht eingeschärft werden, können wir nach unserem Gefallen einschränken: aber wir können ihnen nicht allezeit nach unserem Gefallen nachhängen; denn in manchen Fällen tritt das moralische Gefühl zu, und verbietet, ihnen zu willfahren. Selbsterhaltung ist die stärkste von allen Triebfedern unserer Handlungen, und die Mittel sind unendlich, die zu dem Ende können in Bewegung gesetzt werden. Allein hier setzt sich oft das moralische Gefühl dawider, und giebt uns auch zu der Erhaltung unseres eigenen Lebens nicht die Erlaubniß, eine positive Pflicht zu übertreten. Die Selbsterhaltung kann zwar ein Unrecht, das einer unschuldigen Person zugefüget worden, verringern, aber nicht rechtfertigen. Wie kann sie Verrätherey oder eine andere ungerechte Handlung gut machen? Und dieß ist ein neues Beyspiel von der wunderbaren Uebereinstimmung des moralischen Gefühls mit den äußerlichen Umständen, worein der Mensch als ein geselliges Wesen gesetzt ist. Denn es ist der Gesellschaft wesentlich, daß die geselligen Pflichten von einer unumgänglichen Nothwendigkeit sind; und es ist der Ordnung gemäß, daß der Privatvortheil eines einzelnen Mitgliedes den Vortheilen des Ganzen nachstehe. Damit diese allgemeine Lehre nicht gemißdeutet werde, wie leicht geschehen könnte, so will ich sie noch umständlicher erklären. Ich habe gesagt, daß die Selbsterhaltung eine unmoralische Handlung nie rechtfertigen kann, und dieses bleibt überhaupt wahr. Ich setze nur noch hinzu, daß in dem Fall einer drohenden Gefahr verschiedene Handlungen rechtmäßig werden, die in gewöhn-

wöhnlichen Umständen unrechtmäßig seyn würden. So kann zum Exempel ein Mensch, um nicht Hungers zu sterben, ohne Bedenken, und ohne den Eigenthümer zu fragen, seine Nahrung nehmen, wo er sie findet. In gewöhnlichen Fällen würde es eine unrechtmäßige Handlung seyn, sich an fremden Güter zu vergreifen; aber in dem Fall, wo der Aufschub gefährlich ist, ist die Handlung rechtmäßig, weil die Einwilligung des Eigenthümers kann vorausgesetzt werden. Und wenn dieses auch nicht wäre, so ist es doch seine Pflicht, dem Unglücklichen zu helfen, und was er geben muste, kann ohne Ungerechtigkeit kurz und gut ihm abgenommen werden, wenn es gefährlich wäre, es so lange zu verschieben, bis man die Obrigkeit zu Hülfe gerufen. Noch ein Exempel. Zween Menschen leiden Schiffbruch, und ergreifen zugleich ein Bret, das beyde nicht tragen kann. In diesem Fall wird es rechtmäßig, es an sich zu reissen, und den andern wegzustoßen, ob er gleich darüber ersaufen muß. Denn jeder hat ein gleiches Recht, dem Triebe der Selbsterhaltung zu folgen, und wenn beyde nicht können erhalten werden, so ist die Gewalt die einzige Methode, den Streit zu schlichten. — Es ist nicht nöthig, von dieser merkwürdigen Herrschaft des moralischen Gefühls, über diese Klasse von Triebfedern, weiter etwas hinzu zu fügen, außer die einzige Anmerkung, daß, wenn sie ihm in Absicht auf das Principium der Selbsterhaltung zukömmt, das schwächere Principium der Selbstliebe, und die übrigen, die zu eben der Klasse gehören, demselben noch weit mehr unterworfen seyn müssen.

Dieses ist ein kurzer Abriß der Gesetze, die unsere Handlungen regieren, und die alles, was wir thun können, was wir thun müssen, und nicht

thun

thun dürfen, unter sich begreifen. Die beyden letztern sind als Pflicht die eigentlichen Gegenstände des Gesetzes, sowohl des natürlichen, als des bürgerlichen, und dieses zu finden, scheint nichts weiter nöthig, als uns von unserer Pflicht zu belehren, indem man uns sagt, was wir thun, und was wir nicht thun müssen; sintemal die Handlungen, die nicht den Karakter der Pflicht haben, sicher unserer eigenen Wahl können überlassen werden. In Absicht auf das, was wir unsere Pflicht nennen können, ist das erste und vornehmste Gesetz das Zwangsgesetz, das uns verbietet, anderen an ihren Personen, Gütern, oder was ihnen lieb ist, Schaden zu thun. Dieses Gesetz sagt uns, was wir nicht thun dürfen, und es ist so heilig, daß es keinem von den Triebfedern unserer Handlungen weichet, nicht einmal dem Triebe der Selbsterhaltung. Das andere sagt uns, was wir thun müssen, indem es uns verbindet, unsere Zusagen und Verträge zu halten. Unter diesem nimmt die Wahrhaftigkeit in der Leiter der Gesetze den nächsten Platz ein. Dieses Gesetz schließet aber weder die Fabel, noch einige Freyheit der Rede aus, die auf Vergnügen abzielet; sondern blos den Betrug, und verbindet uns in allen Fällen, wo Wahrheit von uns erwartet wird, der Wahrheit anzuhangen. Treue ist das vierte Gesetz, das nicht schwächer, aber eingeschränkter ist, als die Wahrhaftigkeit; denn sie setzet, wie wir oben schon bemerkt, eine Verbindung zwischen zwoen Personen voraus, worauf sich an der einen Seite das Vertrauen, und auf der andern die Verbindlichkeit gründet, das zu erfüllen, was mit Recht von uns erwartet wird. Zunächst kömmt die Dankbarkeit, die gleich der Treue auf besondere Personen eingeschränket, und in ihren Foderungen mehr willkühr-

lich ist. Sie ist ohne Zweifel unsere strenge Pflicht; aber in der Art und in dem Maaß ihrer Ausübung ist sie fast gänzlich unserer eigenen Wahl überlassen. Das Wohlwollen steht auf der untersten Stuffe, welches, an sich selbst betrachtet, keine positive Pflicht ist. Es giebt aber mancherley Verbindungen, die demselben die Kraft einer Pflicht geben. Zur Erläuterung will ich nur wenige kurz berühren. Die Verbindung zwischen Eltern und Kindern ist eine der stärksten, weil sie das gegenseitige Wohlwollen zu einer unumgänglichen Pflicht macht. Wohlwollen unter andern Blutsfreunden wird gleichfalls in manchen besondern Umständen Pflicht; ob es gleich selten geschiehet, daß wir hier ein so starkes Gefühl von Schuldigkeit haben, als bey der ersteren Verbindung. Die Verbindungen, die unter das Gesetz der Billigkeit gehören, und die uns zu der Ausübung gewisser Handlungen des Wohlwollens verpflichten, sind mancherley, einige weiter, andere enger. Hieher können wir auch zuletzt diejenige rechnen, die sich zwischen uns und einer unglücklichen Person findet. Das Wohlwollen wird in diesem Fall die Pflicht eines jeden, der ihr beystehen kann.

Diese verschiedenen Gesetze sind unserer Natur und unserem Verstande mit wunderbarer Weisheit angemessen, und zielen auf die vollkommenste Art dahin, die Endzwecke der Gesellschaft zu befördern. Erstlich, da der Mensch in seinen Kräften und Fähigkeiten eingeschränkt ist, so richten sie sich genau nach seiner Natur, indem sie nichts gebieten oder verbieten, als was in dem Bezirk seiner Kräfte liegt. Zweytens wird für den Frieden und für die Sicherheit der Gesellschaft dadurch reichlich gesorget, daß sie einem jeden gleichsam die Hände binden, daß er andere nicht beleidigen kann. Drittens wird

der Mensch auf eine wundernswürdige Art gereitzt, andern nützlich zu seyn. Es ist seine positive Pflicht, dem Unglücklichen beyzustehen, und seine Zusagen zu halten. Unzählig sind die Liebesdienste, wozu wir durch Wahrhaftigkeit, Treue und Dankbarkeit getrieben werden. Ferner werden wir durch das Vergnügen, nützlich zu seyn, und durch die dankbare Erkenntlichkeit derer, welchen wir gedienet haben, aufgemuntert, alles Gute zu thun, was wir können. Endlich, wenn die Pflichten gegen uns und andere in Collision kommen, so mögen wohl die Triebfedern der Handlungen, die sich auf uns beziehen, stärker seyn, als diejenigen, die sich auf andere beziehen. Allein, die vorzüglichen Belohnungen, die nach der Einrichtung unserer Natur den letzteren beygeleget sind, können wir als ein hinreichendes Gegengewicht betrachten, den geselligen Neigungen, und unter diesen auch denen, die unserer eigenen Wahl überlassen, und durch kein Bewußtseyn einer Pflicht eingeschärfet werden, das Gleichgewicht zu geben.

Vielleicht scheint es seltsam, daß die bürgerlichen Gesetze in allen Ländern auf die Gesetze der Natur so wenig achten, daß sie nur sehr wenige von ihnen unter sich aufnehmen. Nirgend, in keinem einzigen Lande, als etwa unter den alten Persern, findet man ein allgemeines Gesetz gegen die Undankbarkeit, nirgend ein positives Gesetz, das Mitleiden und Hülfe für die Unglücklichen fodert, es möchten denn die Armen seyn, für deren Unterhalt in einigen Ländern durch die Gesetze gesorget wird. Nirgend bekümmert man sich in den Landesverordnungen um die Treue in der Freundschaft; und um die Pflicht gegen die Kinder nicht weiter, als daß man sie in den Jahren der Kindheit ernähren muß. Allein,

lein, die bürgerlichen Gesetze sind von menschlicher Erfindung, und können daher von keinem großen Umfange seyn. Sie können sich nicht auf das Herz und auf die Absichten des Herzens erstrecken, wenigstens nicht weiter, als sie durch äußerliche Handlungen ausgedruckt werden. Und von diesen muß man mit großer Vorsicht und Zurückhaltung urtheilen, da sie eine dunkle, und höchstens sehr zweydeutige Sprache reden. Zu gleicher Zeit ist der Gegenstand der menschlichen Gesetze der Mensch, in so fern er blos als Bürger betrachtet wird. Wenn eine Gesellschaft zusammentritt, und sich einer gesellschaftlichen Regierung unterwirft, so entsagt jedes Mitglied einem jeden Privatrecht, das mit der Gesellschaft und mit der Regierung nicht bestehen kann. Allein, in der Ausübung der andern Rechte, die nicht damit streiten, will man unabhängig bleiben. Ob ein Mensch tugendhaft ist, das geht die Gesellschaft, wenigstens ihre Gesetze nichts an; aber das gehet sie an, ob er den Verordnungen nachlebt, die zu der Erhaltung der Gesellschaft nothwendig sind. In dieser Absicht wird von der gesetzgebenden Macht in jeglichem Lande die größte Aufmerksamkeit darauf gewandt, das natürliche Zwangsgesetz, welches gegenseitige Beleidigung und Ungerechtigkeit verbietet, einzuschärfen. Mit gleicher Aufmerksamkeit suchet man die natürliche Verbindlichkeit der Verträge und der Treue einzuschärfen, wenigstens in so weit, als die Sicherheit des Gewerbes davon abhängt. Die Untreue in der Liebe und in der Freundschaft werden den natürlichen Gesetzen überlassen. Undankbarkeit wird von menschlichen Gesetzen nicht bestraft, weil man sich durch positive Verträge dagegen schützen kann. Eben so wenig bestraft man die Hartherzigkeit gegen Elende, weil

die Gesellschaft ohne ein solches Gesetz bestehen kann, und weil die Menschen in der Feinheit der Sitten noch nicht so weit gekommen sind, daß sie gegen dieses Laster einen Abscheu haben, der hinreichend wäre, es zu einem Gegenstand menschlicher Strafen zu machen.

Noch ein nothwendiger Grund, der die bürgerlichen Gesetze in einen weit engern Bezirk einschränkt, als die natürlichen Gesetze, ist dieser. Jenen, den bürgerlichen Gesetzen, ist es wesentlich, daß sie klar und deutlich sind, und bey einzelnen Fällen leicht angewandt werden können; denn sonst würden die Richter willkührlich, und das Gesetz würde eine Veranlassung zur Unterdrückung seyn. Aus diesen Ursachen können keine Handlungen der Gegenstand eines positiven Gesetzes seyn, als nur solche, die nach einer genau bestimmten Regel können beurtheilet werden. Undankbarkeit demnach kann nicht der Gegenstand bürgerlicher Gesetze seyn, weil die Beschaffenheit dieses Lasters von einer Menge von Umständen abhanget, die nie nach einer genauen Regel können beurtheilet werden. Mit der Pflicht gegen unsere Kinder, Freunde und Verwandte verhält es sich in Absicht auf die meisten Umstände eben so: die Pflicht, den Unglücklichen beyzustehen, hanget gleichfalls von manchen Umständen ab, von der Natur des Unglücks, von der Verbindung zwischen den Partheyen, von der Geschicklichkeit und Fähigkeit, Beystand zu leisten. Allein, die Enthaltung von gegenseitiger Beleidigung und die Erfüllung der Verheißung können unter eine bestimmte Regel gebracht werden, und folglich auch die Gegenstände des bürgerlichen Gesetzes seyn. Die vornehmste Aufmerksamkeit der gesetzgebenden Macht gieng daher in allen Ländern zuerst dahin, dieses na-

türliche Zwangsgesetz, ohne welches keine Gesellschaft bestehen kann, zu erklären und einzuschärfen. Nachher übernahm das bürgerliche Gesetz auch die Aufsicht über die Zusagen und Verträge, sie zu unterstützen und ihre Erfüllung einzuschärfen; ohne welche die Gesellschaft zwar fortdauren, aber nicht blühen kann. Stuffenweise Verbesserungen in den Künsten des Lebens haben in den letzteren Zeiten die bürgerlichen Gesetze noch weiter ausgebreitet. Die Pflicht des Wohlwollens, die aus gewissen besonderen Verbindungen unter einzelnen Personen entstehet, ist in manchen Fällen auch einer genauen Regel fähig. In so weit das Wohlwollen auch dem Ansehen der gesetzgebenden Macht unterworfen, und durch Regeln eingeschärft wird, kann es gemeiniglich das Gesetz der Billigkeit genannt werden.

Neuntes Kapitel.

Von dem Völkerrechte.

Wenn wir der Geschichte trauen dürfen, so waren die ursprünglichen Einwohner der Erde ein wildes und viehisches Geschlecht. Und das dürfen wir so viel weniger in Zweifel ziehen, da wir auch noch in unsern Zeiten in entfernten Gegenden eine Art von Leuten antreffen, die mit den übrigen Theilen des menschlichen Geschlechts in gar keiner Verbindung stehen. Dem zur Folge wird der Stand der Natur von den meisten Schriftstellern als ein Stand des Krieges vorgestellet, in welchem nur Raub und Blutvergiessen im Schwange gehet. Aus dieser Abbildung der ersten Menschen möchte man schliessen, daß der Mensch von Natur wenig besser, als die

Raubthiere ist, wild und gewaltthätig, bis er in der Gesellschaft zu einem vernünftigen Geschöpf umgebildet wird. Sollte dieser Schluß richtig seyn, so können wir nicht umhin, uns wegen der Grundsätze, die wir oben festgesetzt, uns in Verlegenheit zu befinden. Viehische Sitten schliessen viehische Triebfedern der Handlung in sich, und aus diesem Anblick des ursprünglichen menschlichen Zustandes sollte es fast scheinen, daß moralische Tugenden dem Menschen nicht sowohl natürlich, als vielmehr vermittelst der Erfahrung und des Exempels in einer wohleingerichteten Gesellschaft erworben sind, mit einem Worte, daß der ganze moralische Theil des menschlichen Systems künstlich ist, so wie die Gerechtigkeit uns neulich von einem Schriftsteller vorgestellet worden.

Allein, um uns von der Falschheit dieses Schlusses zu überzeugen, dürfen wir nur auf das zurück sehen, was schon von dem moralischen Gefühl gesagt ist. Ist die Empfindung der Schönheit und Häßlichkeit in Dingen, die außer uns existiren, dem Menschen natürlich; so ist es die Empfindung der Schönheit und Häßlichkeit, wie auch des Rechts und des Unrechts in den menschlichen Handlungen gleichfalls. Und in der That ist es augenscheinlich, daß Erziehung und Exempel, so stark auch ihr Einfluß sonst seyn mag, nie eine Empfindung oder ein Gefühl erschaffen können. Sie können die Pflanzen, die die Natur gebildet hat, hervortreiben und verbessern; aber keine neue oder ursprüngliche Pflanze hervorbringen. Die vorher angeführten Erfahrungen müssen wir daher einer andern Ursache, als dem Mangel des moralischen Gefühls beymessen, und sie können auch leicht aus besonderen Umständen erkläret werden, die das moralische Gefühl überwiegen,

wiegen, und dem Scheine nach eben solche Wirkungen hervorbringen, als aus dem gänzlichen Mangel dieses Gefühls entstehen würden. Laßt uns diese Umstände anzeigen; denn die Sache ist unserer genauesten Aufmerksamkeit würdig. Zuerst müssen wir auf den ursprünglichen Zustand des Menschen Acht geben, der aller der Künste beraubt ist, die die Bequemlichkeiten des Lebens hervorbringen. In diesem Zustande kann der Mensch, als die dürftigste Kreatur, von dem Triebe der Selbsterhaltung leicht gereitzet werden, seinen Mängeln, so gut er kann, abzuhelfen, ohne daß ihm das moralische Gefühl viel Hinderniß macht. Streitigkeiten und Zänkereyen werden sich vermehren, und diese werden alle nach dem Faustrecht entschieden werden, wenn es keine festgesetzten Regeln des Verhaltens giebt, worauf man sich berufen, und keine Richter, die die Regeln auf besondere Fälle anwenden können. In diesem Zustande werden rauhe Sitten, barbarisches Wesen und Grausamkeit der Karakter des menschlichen Geschlechts seyn. Denn bey den beständigen Schlägereyen und Kriegen werden die feindseligen Triebe Lebhaftigkeit und Stärke gewinnen, so wie die Triebe des Wohlwollens durch die Künste des Friedens gewinnen. Zu dieser Betrachtung kann man noch hinzusetzen, daß der Mensch von Natur scheu und furchtsam, und folglich grausam ist, wenn er die Oberhand erhält. Die Sicherheit in einer regelmäßigen Gesellschaft macht unserer Furcht, größtentheils ein Ende. Der Mensch wird großmüthig und edel gesinnet, und da er nicht leicht in Schrecken gesetzt wird, so wird er auch nicht leicht zu grausamen Handlungen gereitzt.

Wir können ferner bemerken, daß die Rohen und Unerzogenen unter den Menschen von ihren Be-

gierden und Leidenschaften mehr, als von allgemeinen Grundsätzen, regieret werden; unsere ersten Eindrücke haben wir von äusserlichen Gegenständen, und durch die Erziehung und Uebung gelangen wir erst zu einer Fertigkeit, sehr zusammengesetzte Ideen und abstracte Sätze zu denken. Die Begriffe vom gemeinen Besten, von einem Staat, von einem Volk, von der Gesellschaft unter einer Regierung, sind zusammengesetzt, und werden sonst von dem denkenden Theil des menschlichen Geschlechts nicht so bald erlanget. Der Rohe und Ungelehrte kann sie kaum erlangen, und daher können sie auch kaum einigen Eindruck auf ihn machen. Selbst der Begriff von eines jeden eigenem Vortheil überhaupt betrachtet, ist für den größten Haufen nicht einfach genug, und daher kömmt es, daß Begierden und Leidenschaften, die auf besondere Gegenstände zielen, bey unwissenden und nicht denkenden Leuten weit stärkere Bewegungsgründe zur Handlung sind, als selbst der Trieb der Selbstliebe, oder auch der Selbsterhaltung, wenn er nicht von einem Gegenstande, der Gefahr drohet, erreget wird. Eben das muß noch weit mehr in Ansehung der Triebe des Wohlwollens und der Menschenliebe statt finden, wenn man nur blos überhaupt das Beste anderer, und keinen besonderen Gegenstand, vor Augen hat.

Der Mensch ist eine zusammengesetzte Maschine, die mit mannichfaltigen bewegenden Kräften versehen ist, die wir als so viele Triebfedern oder Gewichte uns vorstellen können, die einander entgegen wirken, und sich im Gleichgewichte erhalten. Werden diese gehörig zusammengeordnet, so ist die Bewegung des Lebens schön, weil sie regelmäßig, und einförmig ist. Werden aber einige Triebfedern oder Gewichte weggenommen, so werden diejenigen,

die

die übrig bleiben, ein freyes Spiel haben, ohne durch die Kräfte, die ihnen widerstehen sollten, zurückgehalten zu werden, sie werden das Gleichgewicht in Unordnung bringen und die ganze Maschine zerrütten. Man nehme nur die Triebfedern der menschlichen Handlungen weg, die auf allgemeine und zusammengesetzte Gegenstände gerichtet sind, und von der Ueberlegung geleitet werden, so wird die Stärke der Begierden und Leidenschaften, die durch einen blinden Trieb wirken sich sogleich verdoppeln. Dieses ist gerade der Fall derer, die das Ansehen der Vernunft verachten, und sich selbst einer jeden Begierde preiß geben. Sie werden von ihren Leidenschaften tyrannisiret, und haben keine ordentliche Regel ihres Verhaltens; und es ist daher nicht zu verwundern, daß das moralische Gefühl nicht Ansehen genug hat, sich in einem solchen Fall Gehorsam zu verschaffen. Dieses ist der Charakter der Wilden. Wir haben folglich aus dem angeführten Gemälde keine Ursache, zu schließen, daß auch die wildesten Völker ohne allen moralischen Gefühl sind. Ihr Fehler liegt vielmehr in der Schwäche der allgemeinen Triebfedern der Handlungen, welche auf Gegenstände gehen, die zu sehr zusammengesetzt sind, als daß Wilde sie leicht fassen könnten. Diesem Fehler wird durch die Erziehung und Ueberlegung abgeholfen, und dann erlangt das moralische Gefühl, in Uebereinstimmung mit diesen allgemeinen Triebfedern, seine völlige Herrschaft, welche öffentlich erkannt, und willig angenommen wird.

Die Betrachtung ist schön, wenn wir unseren Fortgang in der Erkenntniß und Sittlichkeit vergleichen, und sehen, wie beydes stuffenweise mit einander zunimmt. Der Verstand fängt mit besonderen Gegenständen an, und schafft sich einen Vorrath von

einfachen Ideen. Mit ihnen gehen unsere Neigungen in gleichem Schritt, und richten sich alle auf besondere Gegenstände. Während dieser Periode werden wir hauptsächlich von unseren Leidenschaften und Begierden regieret. So bald wir uns allgemeine und zusammengesetzte Begriffe machen, so werden diese auch die Gegenstände unserer Neigungen. Dann fängt die Liebe gegen unser Vaterland an, sich zu äußern, die Gewohnheit gegen unsere Nachbarn und Bekannte, die Zuneigung zu unseren Verwandten, als Verwandten. Wir erlangen auch einen Geschmack am allgemeinen Besten, und einen Trieb, unser Leben nützlich zu machen. Die Annehmlichkeiten der Gesellschaft werden mehr und mehr gesucht, die eigennützigen Leidenschaften werden gezähmet und unterdrücket, die geselligen Neigungen gewinnen das Uebergewicht. Wir verfeinern die Vergänzungen der Gesellschaft, weil unsere Glückseligkeit hauptsächlich im geselligen Umgange bestehet. Wir lernen unsern Kopf zwingen. Wir befleißen uns, andern den Vorzug zu geben, und bequemen uns zu allem, was die Gesellschaft vollkommener machen kann. Vor allem werden die feindseligen Triebe unter der schärfsten Zucht gehalten, wo nicht gänzlich ausgerottet. Anstatt uns wegen des kleinsten Unrechts auf eine ungebührende Art zu rächen, bringen wir es in der Selbstverläugnung so weit, daß wir kleine Beleidigungen übersehen, und bey größeren mit einer mäßigen Vergütung zufrieden sind.

Das moralische Gefühl, ob es gleich in der Natur des Menschen eingewurzelt ist, kann doch durch die Erziehung und Bildung sehr viel feiner werden. Es verbessert sich, so wie unsere andern Kräfte und Fähigkeiten stuffenweise, bis es so zu-

nimmt, daß es die stärksten sowohl, als feinsten Empfindungen hervorbringt. Ich will mich bemühen, zu erklären, wie das zugehet. Jeder muß die großen Vortheile der Erziehung und Nachahmung einsehen. Die gesitteten Nationen unterscheiden sich von den wilden blos durch die Feinheit des Geschmacks, der durch die feinen nnd zarten Empfindungen, die er hervorbringet, die Quelle eines Vergnügens und eines Schmerzens wird, dessen die groben Seelen der Wilden nicht fähig sind. Daher kömmt es, daß manche Handlungen, die bey ihnen keinen Eindruck machen, uns artig und schön scheinen, dahingegen Handlungen, die ihnen gar keinen Schmerz verursachen, bey uns Eckel und Widerwillen erwecken. Dieses kann durch eine Vergleichung zwischen den Französischen und Englischen theatralischen Stücken erkläret werden. Die Engländer, ein rohes und hartes Volk, finden Vergnügen an Vorstellungen, die die feineren Sitten ihren Nachbarn unerträglich machen. An der andern Seite sind die Unglücksfälle, die auf dem französischen Theater vorgestellet werden, für eine englische Versammlung zu leicht. Ihre Leidenschaften werden nicht dadurch erregt, sie fühlen gar kein Mitleiden. Ueberhaupt wird das Schrecken, welches die höchste Stuffe des Schmerzes und des Widerwillens anzeiget, das durch eine grausame Handlung kann erregt werden, unter wilden und barbarischen Nationen, wo die Menschlichkeit wenig gilt, selten gefühlet. Wenn aber die zärtlichen Neigungen durch die Gesellschaft gestärkt werden, so wird das Schrecken leichter erregt, und die Gegenstände, die es erregen, werden häufiger.

Das moralische Gefühl begleitet nicht nur unsere anderen Empfindungen in ihrer stuffenweisen Verfeinerung, sondern bekömmt auch von diesen anderen Empfindungen bey jeder Gelegenheit einen Zusatz von Stärke. Ein Wilder z. E. der zu Handlungen der Grausamkeit gewöhnt ist, kann einen Freund mit kaltem Blute umbringen, ohne dabey sonderlichen Schmerz oder Abscheu zu empfinden. Er wird auch nach einer solchen Handlung keine andere Gewissensbisse haben, als die etwa das moralische Gefühl durch seine natürliche Stärke erweckt. Laßt uns aber einen Menschen setzen, der ein so zartes Gefühl hat, daß er kaum bey einem gewöhnlichen Aderlaß gegenwärtig seyn, oder ohne einige Art von Schrecken, ein zerbrochenes Glied nicht kann abnehmen sehen, dieser wird in dem höchsten Grad erschüttert werden, wenn er einen Freund mit kaltem Blute umbringen sieht. Die schmerzhafte Bewegung, die dadurch in ihm erreget worden, wird sich selbst den Empfindungen des moralischen Gefühls mittheilen, und sie weit schärfer machen. Aus eben dieser Feinheit im Geschmack und in den Sitten, die durch die Mittheilung auch auf das moralische Gefühl wirkt, entspringet eine Empfindung von der Unsittlichkeit in jeder lasterhaften Handlung, die weit stärker ist, als sie vor solcher Feinheit seyn kann. Zu gleicher Zeit vermehret sich die Zärtlichkeit des moralischen Gefühls sowohl, als der übrigen, wodurch eine doppelte Wirkung hervorgebracht wird, die aus einer doppelten Ursache herrühret. Und deswegen können die Wirkungen des moralischen Gefühls bey einem Wilden überhaupt gar keine Gleichheit haben mit denen, die sich bey einer Person äußern, die alle Vortheile besitzt, deren die menschliche Natur durch eine feine Erziehung fähig ist.

Ich

Ich habe nie mit der Beschreibung zufrieden seyn können, die man gemeiniglich von dem sogenannten Völkerrecht giebt. Man sagt, es sey ein Gesetz, das durch allgemeine Einwilligung unter den Völkern festgesetzt worden, um ihr Verhalten gegen einander dadurch zu bestimmen. Dieser Grund des Völkerrechts scheinet mir chimärisch zu seyn. Denn bey welcher Gelegenheit würde dieser Vergleich getroffen, und von wem? Will man sagen, daß die Empfindung vom gemeinen Besten dieses Recht aufgebracht, so antworte ich, daß das gemeine Beste ein zu entfernter und zu sehr zusammengesetzter Gegenstand ist, als daß er zu irgend einem positiven Gesetz, wenn es keinen anderen Grund in der Nation hat, einen festen Grund abgeben könnte. Doch wir haben nicht nöthig, zu einem so schwachen Grund unsere Zuflucht zu nehmen. Das, was wir so eben bemerkt, wird zu einer weit vernünftigeren Ursache dieser Gesetze leiten. Sie sind nichts anders, als stufenweise Erweiterungen des Gesetzes der Natur, das sich nach dem verbesserten Zustande des Menschen richtet. Das Naturgesetz, welches das Gesetz unserer Natur ist, kann nicht allezeit einerley Gestalt behalten. Es muß sich mit der menschlichen Natur verändern, und folglich, so wie diese feiner wird, von Stuffe zu Stuffe auch feiner werden. Einen Freund mit kaltem Blute erwürgen, ist eine Handlung, die wir itzt nicht ohne Unwillen und Schaudern betrachten, und daher sehr unmoralisch; das war sie aber nicht allezeit in eben dem Grade. Mit vergifteten Waffen zu fechten, wird itzt als unmenschlich und grausam angesehen, und daher von dem moralischen Gefühl weit merklicher gemisbilliget, als im Anfange. Da allgemeine Gegenstände einen großen Einfluß auf uns haben,

so haben wir eine Feindschaft gegen Frankreich, welches unser natürlicher Feind ist. Gleichwohl gehet diese Feindschaft nicht auf einzelne Personen; denn wir wissen, daß es die Pflicht der Unterthanen ist, ihrem Könige und ihrem Lande zu dienen. Und deswegen begegnen wir den Kriegsgefangenen mit Menschlichkeit. Itzt wird es sogar unter gesitteten Völkern mehr und mehr zur Gewohnheit, im Kriege ein Cartel, zur Auswechslung der Gefangenen, aufzurichten. Ein Gesandter ist allemal heilig gehalten worden. Ihm übel zu begegnen, war vom Anfang an unsittlich, weil das nichts anders ist, als einem Menschen, der in freundschaftlichen Absichten zu uns kömmt, feindlich begegnen. Allein, die verbesserten Sitten der neuern Zeiten haben die Vorrechte eines Gesandten viel höher getrieben, und weit über das, was sie ursprünglich waren, erweitert. Dem ohngeacht wollen wir nicht läugnen, daß diese Erweiterungen des Gesetzes der Natur durch die Gewohnheit, Stärke und Festigkeit gewinnen. Sie erlangen dadurch von der allgemeinen Einwilligung eine neue Unterstützung. Denn da jede Nation sich darauf verläßt, daß sie werden beobachtet werden, so handelt man eben deswegen gegen Treue und Glauben, wenn man sie übertritt. Dieses ist aber den besondern Verordnungen, die unter dem Namen des Völkerrechts zusammengefaßt werden, nicht eigenthümlich; wir finden vielmehr eben diesen fremden zufälligen Grund auch bey andern Naturgesetzen, da jeder Mensch sich darauf verläßt, daß sie werden beobachtet werden, und nach diesem Vertrauen seine Handlungen einrichtet.

Dritter Versuch.

Von Freyheit und Nothwendigkeit.

Wenn wir unsere Aufmerksamkeit auf die Betrachtung der Endursachen richten, so bietet sich uns kein Gegenstand eher dar, als die körperliche Welt, die mit den glänzendsten Kennzeichen der Weisheit und Güte bezeichnet ist. Die moralische Welt, die weniger in die Augen fällt, wird gemeiniglich übersehen, ob sie gleich an reichem Stoff zu Betrachtungen der andern nichts nachgiebt. Das inwendige System des Menschen wird, wenn es genau untersuchet wird, nicht weniger wundernswürdig befunden, als das äußerliche System, wovon er einen Theil ausmacht. Die Sache ist für unsere Neugierde so viel reizender, da die Spuren der Weisheit und Kunst, die in unserer menschlichen Bildung entdeckt werden, außer dem gewöhnlichen Gesichtskreise liegen. Sie sind, wenn ich so reden darf, Züge eines feineren Pinsels, und einer künstlicheren Hand, als in der materialischen Welt entdeckt werden. Der Gedanke ist subtiler, als die Bewegung, und in den Gesetzen der freywilligen Handlung ist weit mehr Kunst angebracht, als in der Einrichtung der Gesetze, nach welchen die bloße Materie wirkt, statt finden konnte.

Wenn wir darauf Acht geben, mit welcher Genauigkeit die Begriffe, Empfindungen, und die ganze Einrichtung der Seele mit dem gegenwärtigen Zustande des Menschen übereinstimmen, so eröffnet sich eine ausnehmend schöne Scene vor unsern

fern Augen. Die Eindrücke, die er empfängt, die Begriffe, die er sich macht, sind den nützlichen Endzwecken des Lebens vortreflich angemessen, ob sie gleich nicht in jedem Fall mit der philosophischen Wahrheit der Dinge übereinstimmen. Der Mensch war nicht dazu bestimmt, tiefe Entdeckungen zu machen. Er ist dazu bestimmt, mehr ein thätiges, als ein beschauliches Leben zu führen, und seine Kenntnisse sind daher so eingerichtet, daß sie mehr die Richtigkeit seiner Handlungen, als die Richtigkeit seines Glaubens zu befördern, dienen. Es giebt verschiedene Beyspiele von Vorstellungen, die wir, in Ermanglung eines geschickten Ausdrucks, falsch oder betrüglich * nennen müßten, weil sie von der strengen Wahrheit abweichen. Der Mensch wird aber im geringsten dadurch nicht verführet, vielmehr wird durch einen solchen unschuldigen Betrug der Endzweck des Lebens und der Handlungen weit besser besorget, als wenn diese Vorstellungen genauere Kopien von ihren Gegenständen wären.

In der körperlichen Welt wird von den neuen Weltweisen etwas ähnliches von dieser Art zugestanden. Man findet, daß die Vorstellungen der äußerlichen Gegenstände und ihrer Beschaffenheiten, die uns durch die Sinne zugeführet werden, zuweilen

* Ich weiß wohl, daß diese Ausdrücke nicht recht treffend sind, weil sie gemeiniglich in einem schlimmen Verstande genommen werden. Man erinnere sich aber dabey, daß man im lateinischen eben sowohl von einem dolus bonus, als von einem dolus malus, redet. Durch die Kunst der Perspektive scheint uns eine ebene Fläche erhaben, und ein naher Gegenstand den Augen weit entfernet. Wir werden betrogen, dieses ist wahr. Allein, der Betrug vergrößert unser Vergnügen.

len von denen verschieden sind, die die Philosophie entdeckt. So scheinet uns eine Oberfläche glatt und eben, wenn sie nicht eine empfindliche Rauhigkeit hat. Untersuchen wir aber diese Rauhigkeit durch ein Vergrößerungsglas, so finden wir, daß sie voll von Hökern und Höhlen ist. Wäre der Mensch mit einem microscopischen Auge begabt, so würden die Körper, die ihn umgeben, von der Gestalt, die sie itzt in seinen Augen haben, eben so verschieden scheinen, als wenn er in eine andere Welt versetzt wäre. Seine Begriffe würden in dem Fall mit der strengen Wahrheit genauer übereinstimmen, aber sie würden ihm in dem gemeinen Leben weit weniger zuträglich seyn. Es wird itzt durchgängig zugestanden, daß die zufälligen Eigenschaften, die wir durch einen natürlichen Instinkt der Materie zugeschrieben, eigentlich nicht der Materie zukommen, auch nicht wirklich außer uns existiren. Es ist gewiß eine wunderbare Kunst, uns die Objecte mit so mannichfaltigen Unterscheidungen darzustellen; sie dem Auge in so abwechselnden Verzierungen, nach welchen sie am besten können erkannt und vom Gedächtniß behalten werden, zu bezeichnen, und in der Einbildungskraft muntere und freudige, große und rührende, ernsthafte und melancholische Scenen abzubilden, woher manche von unsern angenehmsten und interessantesten Regungen entspringen. Die Farbe ist besonders eine Schönheit, die die Natur über alle ihre Werke ausgebreitet hat. Und gleichwohl ist alle diese Schönheit der Farbe, womit Himmel und Erde bekleidet erscheinen, eine Art von Roman oder Betrug. Denn unter den äußerlichen Gegenständen, welchen von dem Gesicht Farben zugeschrieben werden, ist in der That kein anderer Unterschied, als der aus der Verschiedenheit in der Lage und in

der

der Ordnung ihrer Bestandtheile entspringet, wodurch die Stralen des Lichts auf so mancherley Art gebrochen, oder zurückgeworfen werden, daß sie in der Seele eine besondere Empfindung verursachen, die man Farbe nennt. Aus diesen und anderen Beyspielen von eben der Art, die wir noch anführen könnten, erhellet es deutlich, daß unsere Vorstellungen oft weniger mit der Wahrheit der Dinge, als mit der Absicht, wozu uns unsere Sinne gegeben sind, übereinstimmen. Die Natur hat zu gleicher Zeit für ein Gegenmittel gesorgt; denn selten oder niemals läßt sie uns ohne Hülfsmittel, den Betrug zu entdecken, und zur Wahrheit zu gelangen. Und es ist wunderbar, daß selbst zu der Zeit, wenn wir nach diesen betrüglichen Eindrücken handeln, wir zu nichts verführet werden, das uns schädlich ist; vielmehr wird dadurch für Leben und Thätigkeit weit glücklicher gesorget, und die Endzwecke unseres Daseyns weit vortheilhafter betrieben, als wenn wir von der strengen Wahrheit geleitet würden.

Laßt uns mit dieser Betrachtung itzt aus der materialischen Welt in die moralische hinüber gehen, und untersuchen, ob wir hier nicht analogische Beyspiele von betrüglichen Eindrücken antreffen können. Dieses wird uns auf eine ungebahnte Spur bringen. Allein, wir bitten den Leser, wenn er, indem er diese Spur verfolget, auf einen Gegenstand stoßen sollte, der ihm ganz neu oder sonderbar ist, sich nicht zu übereilen, sondern sein Endurtheil so lange aufzuschieben, bis er sich Zeit genommen, das Ganze nochmals zu übersehen.

Daß sich nichts ohne Ursache zutragen kann, ist ein Grundsatz, der von allen Menschen angenommen wird, von den ungelehrten und unwissenden sowohl, als von den gelehrten. Nichts, das sich

zuträgt, stellen wir uns vor, als ob es von selbst so käme, sondern als eine Wirkung, die durch etwas anders hervorgebracht worden. So wenig wir auch die Ursachen kennen, so schließen wir dem ohngeachtet, daß jede Begebenheit eine Ursache haben muß. Sollten wir diesen Grundsatz durch eine Kette von Schlüssen aus einigen Prämissen herleiten, so würden wir vielleicht in Verlegenheit seyn. Allein, die Empfindung dienet uns statt aller Gründe, wenn die Vernunft uns im Finstern läßt. Wir fühlen, daß der Satz wahr ist. Und in der That muß eine Empfindung, die allen gemein ist, auch auf die gemeinschaftliche Natur aller Menschen sich gründen. Die Neugierde ist eine der ersten Bewegungen, die sich bey Kindern äußern, und diese fragen nach nichts neugieriger, als nach den Ursachen und Gründen, warum sich dieses oder jenes zuträgt, oder wie es damit zugehet. Geschichtschreiber und Staatsleute machen es zu ihren vornehmsten Bemühungen, den Ursachen der Handlungen nachzuspüren, selbst die geheimnißvollsten nicht ausgenommen. Eine Begebenheit sey noch so außerordentlich, so wird doch die Empfindung, daß sie eine Wirkung seyn muß, im geringsten nicht dadurch geschwächt: selbst bey dem gemeinen Mann nicht, der lieber zu der Wirkung unsichtbarer Mächte seine Zuflucht nimmt, als daß er eine Begebenheit ohne Ursache annehmen sollte. Was eine Ursache in Ansehung ihrer eigenthümlichen Wirkung ist, das wird in Absicht auf die vorhergehende Ursache wieder als eine Wirkung betrachtet, und so rückwärts bis ins Unendliche. Man sollte nun denken, daß Begebenheiten, die man so in einer Kette von Ursachen und Wirkungen sich vorstellet, auch natürlicher Weise als nothwendig und bestimmt würden betrachtet werden. Denn das Ver-

hältniß zwischen Ursache und Wirkung schließet etwas Entscheidendes und Bestimmtes in sich, und leitet unsere Gedanken zu dem, was seyn muß, und nicht anders seyn kann, als es ist.

Daß wir eine solche Empfindung haben, als oben beschrieben ist, kann gar nicht streitig gemacht werden, und gleichwohl entdecken wir bey fernerer Untersuchung in der menschlichen Natur eine Empfindung von einer ganz entgegengesetzten Art, eine Empfindung von Zufälligkeit in den Begebenheiten, die in unserer Natur eben so fest eingewurzelt ist, als die vorige. So seltsam es nun scheinen mag, daß der Mensch aus solchen Widersprüchen zusammengesetzt ist, so ist doch die Sache selbst richtig. Diese Empfindung von Zufälligkeit ist am sichtbarsten, wenn wir vor uns auf künftige Begebenheiten sehen. Einige betrachten wir in der That allemal als gewiß und nothwendig, z. E. die Abwechselung der Jahrszeiten, das Aufgehen und Untergehen der Sonne. Diese werden, wie die Erfahrung lehret, von unveränderlichen Gesetzen regieret. Andere aber betrachten wir als unbestimmt, zufällig, ungewiß; ungewiß nicht allein in Absicht auf uns, weil wir ihre Ursache nicht wissen, sondern auch ungewiß in sich selbst, oder durch kein unveränderliches Gesetz gebunden, und in den vorgängigen Ursachen nicht so gegründet, daß sie sich zutragen müssen. Wir machen natürlich einen Unterschied zwischen Dingen, die **seyn müssen**, und solchen, die **seyn können**, oder **nicht seyn können**. So haben wir in Ansehung künftiger Begebenheiten eine Empfindung von Zufälligkeit, die die andere Empfindung zu verbannen scheint, welche uns saget, daß die Begebenheiten von bestimmten und festgesetzten Ursachen abhängen.

Wenn

Wenn wir erwägen, mit welchen Augen die Seele unsere eigenen Handlungen einsiehet, so bemerken wir etwas, das eben so seltsam und geheimnißvoll ist. Es wird von allen Menschen zugestanden, daß wir nach Bewegungsgründen handeln. Der Einfältige sowohl, als der Weltweise, macht sich von der Stärke der Verbindung zwischen einer Handlung und ihren Bewegungsgründen eine solche Vorstellung, daß beyde, wenn sie nur die leztern wissen, aus denselben mit völliger Sicherheit auf die künftigen Handlungen anderer schließen. Daß ein Geiziger jede bequeme Gelegenheit ergreifen werde, sich zu bereichern, daran wird eben so wenig gezweifelt, als daß nach Regen und Sonnenschein die Pflanzen wachsen werden. Man glaubt, daß der Bewegungsgrund des Gewinns auf sein Gemüth eben so unfehlbar und gewiß wirken werde, als Wärme uud Näsſe auf den Boden, das eine, so wie das andere, um seine eigenthümliche Wirkung hervorzubringen. Sind wir ungewiß, welche Parthey ein Mensch ergreifen werde, so entstehet die Ungewißheit nicht aus dem Zweifel, ob er nach Bewegungsgründen handeln werde: denn daraus wird eine Frage gemacht; sie entspringt vielmehr daher, weil wir nicht im Stande sind, zu urtheilen, welcher Bewegungsgrund es ist, der in den gegenwärtigen Umständen das Uebergewicht haben wird. Da es demnach eine natürliche Empfindung ist, daß die Handlungen mit ihren besonderen Bewegungsgründen so genau verbunden sind, daß sie aus dem Temperament, dem Karakter und anderen Umständen dessen, der sie verrichtet, nothwendig entspringen, so sollte man glauben, daß die ganze Reihe der menschlichen Handlungen sich unserer Seele als nothwendig und festgesezt darstellen würde. Und doch

nehmen wir wahr, daß sie uns nicht allemal in diesem Lichte erscheinen. Ehe eine besondere Handlung geschehen ist, urtheilen wir allemal, daß sie das nothwendige Resultat des einen oder des andern Bewegungsgrundes seyn wird. Allein, wenn wir darauf zurücksehen, nachdem sie geschehen ist, so entdecken wir sie ganz anders. Hat ein Mensch eine ungerechte und schändliche Handlung begangen, so klagen wir ihn an, wir verdammen ihn, weil er ungerecht und schändlich gehandelt hat, wir stellen uns vor, daß er das Vermögen gehabt, anders zu handeln, und daß er anders hätte handeln sollen. Die ganze Folge unserer Vorstellungen richtet sich den Augenblick nach der Voraussetzung, daß er ein freyhandelndes Wesen ist.

Das sind Erscheinungen in der menschlichen Natur von einer besonderen Art; Vorstellungen, die mit einander streiten. Von jeder vergangenen Begebenheit räumt man ein, daß sie eine nothwendige Ursache hat, und doch nimmt man bey manchen künftigen Begebenheiten an, daß sie zufällig sind. Von jeder künftigen Handlung wird zugestanden, daß sie nothwendig ist, und doch werden manche Handlungen, wenn man sie nach der That betrachtet, für frey gehalten. Unsere Empfindungen sind ohne Zweifel der Probierstein der Wahrheit; dieses ist so augenscheinlich, daß wir in manchen Fällen kein anderes Mittel haben, zur Wahrheit zu gelangen. Die wenigen Ausnahmen, die von der Vernunft und Erfahrung entdeckt werden, dienen nur, diese allgemeine Regel desto mehr zu bestättigen. Diese Empfindungen aber, die wir itzt erläutert haben, können kein Probierstein der Wahrheit seyn, weil bey widersprechenden Sätzen die Wahrheit an beyden Seiten nicht seyn kann. Hier

ist

ist kein anderer Weg, aus diesem Labyrint von Zweifeln und Streitigkeiten herauszukommen, als daß wir uns in eine genaue Betrachtung der materialischen und moralischen Welt einlassen, welches uns vielleicht zu der Entdeckung der wahren Beschaffenheit der Sache leiten wird. Laßt uns also weiter gehen, und mit unpartheyischer Aufmerksamkeit untersuchen, was wir von der Zufälligkeit in den Begebenheiten, und von der Freyheit oder Nothwendigkeit in den menschlichen Handlungen zu halten haben; ob unsere Empfindungen mit einander können verglichen, und mit der Wahrheit versöhnet werden, oder ob hier etwa einige von den betrüglichen Empfindungen sich finden, die auch in andern oben angegebenen Fällen zu unserer Natur gehören.

Sehen wir die materialische Welt an, so finden wir da, daß alle Dinge in einer festgesetzten und bestimmten Folge von Ursachen und Wirkungen fortschreiten. Denn das leidet gar keinen Widerspruch, daß alle Veränderungen, die in der Materie hervorgebracht werden, und alle verschiedene Modificationen, die sie annimmt, das Resultat von unveränderlichen Gesetzen sind. Jede Wirkung ist so genau bestimmt, daß unter eben den Umständen keine andere Wirkung möglicher Weise aus eben der Ursache könnte entstanden seyn, und das findet auch statt bey den kleinsten Veränderungen der verschiedenen Elemente, wie alle Weltweisen erinnern. So zufällig und wankend diese auch scheinen, so sind doch auch ihre geringsten Veränderungen das Resultat von bestimmten Gesetzen. Hier ist eine Kette von Ursachen und Wirkungen, die aneinander hangen, und diese Kette läuft durch das ganze System. Nicht das kleinste Glied dieser Kette kann zerbrochen werden, ohne daß die ganze Verfassung dadurch verän-

dert, oder die regelmässige Wirkung der Gesetze der Natur dadurch aufgehoben wird. Hier also, in der materialischen Welt, ist nichts, das zufällig kann genannt werden, nichts, das frey gelassen ist, sondern eine jede Sache muß genau das seyn, was sie ist, und in dem Zustande gefunden werden, worinn wir sie finden.

In der moralischen Welt zeiget sich diese nothwendige Kette der Ursachen und Wirkungen nicht so deutlich. Denn hier ist der Mensch das handelnde Wesen. Dieser ist mit einem Willen begabt, und er handelt nach Wahl. Er hat ein Vermögen, die Bewegung anzufangen, welches keinen mechanischen Gesetzen gehorchet, und daher ist er dem, was man physische Nothwendigkeit nennt, nicht unterworfen. Er hat Begierden und Leidenschaften, die ihn reizen, einer jeden nach ihrer Art zu willfahren; aber er befindet sich unter keiner Nothwendigkeit ihrem Antriebe blindlings zu folgen. Denn die Vernunft hat die Kraft, ihn zurückzuhalten, sie giebt ihm Bewegungsgründe, die aus der richtigen Betrachtung des Guten und Bösen hergenommen sind. Ueber diese kann er sich berathschlagen; dieser Berathschlagung zu Folge wählt er, und hierinn liegt unsere Freyheit, wenn wir Freyheit haben. Laßt uns untersuchen, wie weit sich diese Freyheit erstrecke. Daß Bewegungsgründe einigen Einfluß haben, die Seele zu bestimmen, ist gewiß, und eben so gewiß ist es, daß sie diesen Einfluß in verschiedenen Graden haben. Das Gefühl von Ehre und Dankbarkeit ist z. E. ein starker Bewegungsgrund, einem Freunde zu dienen. Vereiniget sich unser Privatvortheil mit demselben, so wird der Bewegungsgrund noch stärker. Setzet man hierzu noch die Aussicht in Armuth, Schande und körperlichen Lei-

den,

den, wenn man anders handelt, so hat der Mensch keine Wahl weiter; die Bewegungsgründe zur Handlung sind unwiderstehlich. Giebt man das einmal zu, daß die Bewegungsgründe in einigem Grade einen bestimmenden Einfluß haben, so ist es leicht, sich diesen Einfluß, entweder durch einen und eben denselben, oder durch gehäufte Bewegungsgründe so verstärkt vorzustellen, daß sie der Seele nur wenige oder vielmehr gar keine Freyheit lassen. In sotchem Fall kann man nicht läugnen, daß wir unter einer Nothwendigkeit zu handeln sind. Und ob dieses gleich sicherlich keine physische Nothwendigkeit ist, sintemal sie nicht von den Gesetzen der Materie, sondern von der Verfassung der Seele entspringt, so ist doch in diesem Fall die Folge mit nicht weniger Gewißheit nothwendig und unvermeidlich, als in dem Fall einer physischen Nothwendigkeit. Dieses ist so augenscheinlich, daß in manchen Fällen die moralische und physische Nothwendigkeit in einander zu laufen scheinen, und kaum von einander unterschieden werden können. Ein Missethäter gehet, von seiner Wache umgeben, zum Galgen. Niemand wird läugnen, daß er in diesem Falle unter einer absoluten Nothwendigkeit ist. Warum? weil er weiß, daß man ihn schleppen würde, wenn er sich weigerte zu gehen. Hier frage ich, ist dieses eine physische, oder eine moralische Nothwendigkeit? Die Antwort scheint auf den ersten Blick nicht so leicht; denn der Unterschied unter beyden scheint verlohren zu seyn. Und doch ist es, genau zu reden, blos eine moralische Nothwendigkeit, weil es die Kraft eines Bewegungsgrundes ist, die den Missethäter bewegt, zum Galgen zu gehen Er weiß nämlich, daß aller Widerstand vergeblich seyn würde, da er weder seiner Wache sich widersetzen,

noch sie bestechen kann. Dem ungeachtet ist der Begriff von Nothwendigkeit in den Gemüthern der Zuschauer, wenn sie den Verbrecher in diesem Zustande sehen, nicht weniger stark, als wenn sie sähen, daß er gebunden, auf einer Schleppe hingefahren würde. Nichts ist gewöhnlicher, als von einer Handlung zu reden, die jemand thun muß, und die er nicht vermeiden kann. Er war dazu gezwungen, sagt man, und es war unmöglich, daß er anders handeln konnte, da doch zu gleicher Zeit aller Zwang, den wir meynen, blos in einem sehr starken Bewegungsgrunde bestehet, wodurch die Seele bestimmt worden. Hieraus ist klar, daß nach dem Urtheil aller Menschen ein Bewegungsgrund in manchen Umständen die Kraft hat, eine Handlung nothwendig zu machen. Mit andern Worten: wir erwarten solche Handlung, einem solchen Bewegungsgrunde zu Folge, eben so zuverläßig, als wir erwarten, daß ein Stein zur Erde sinken wird, wenn man ihn aus der Hand fallen läßt.

Dieses möchte man sagen, mag in einigen Fällen sich so verhalten; aber in allen verhält es sich nicht so. Denn bey dem größten Theil der menschlichen Handlungen haben wir wirklich ein Gefühl von Freyheit. Wenn die Seele zwischen zwey Dingen hin und her wanket, wenn sie untersucht und vergleichet, und zuletzt sich entschließet; wo ist da Zwang oder Nothwendigkeit? Kein Zwang, dieß wird zugegeben: aber von der Nothwendigkeit laßt uns noch nichts entscheiden, sondern vorher die Sache genauer untersuchen. Wenn nun der Entschluß gefaßt, wenn die Wahl getroffen ist, worauf gründet sie sich denn? Gewiß auf eine Ursache, oder einen Bewegungsgrund, so unmerklich oder schwach

er

er auch seyn mag. Kein Mensch hat, so lange er bey Verstande ist, je unter mehreren Dingen das eine gewählet, ohne daß er im Stande wäre eine schwache oder starke Ursache dieses Vorzugs anzugeben. Wollte man sagen, daß man einen Entschluß gefaßt, und doch nicht sagen könnte warum? so würde das ein jeder als ein Kennzeichen einer grossen Dummheit ansehen. Ist dieses nun in der Erfahrung gegründet, so folget unmittelbar, daß die Bestimmung von dem Bewegungsgrunde, der für dasmal den stärksten Einfluß hat, oder von dem, was überhaupt das beste, und am meisten zu wählen scheinet, herrühren muß.

Sind die Bewegungsgründe in ihrer Stärke nnd in ihrem Einfluß verschieden, welches gar nicht geläugnet werden kann, so liegt es schon selbst in dem Begriff des stärksten Bewegungsgrundes, daß er die stärkste Wirkung haben muß, die Seele zu bestimmen. Hieran kann man eben so wenig zweifeln, als daran, daß in einer Wage das größte Gewicht die Schaale niederziehen muß.

Hier wird man uns vielleicht unterbrechen. Die Menschen wird man sagen, sind in ihren Schlüssen nicht allemal vernünftig. Sie handeln oft nach Einfällen, Leidenschaften und Laune: Bewegungsgründe, die eben so wankend und veränderlich, als der Wind sind. Dieses räumen wir gern ein: allein, man nehme den Bewegungsgrund, der die Seele bestimmt, so wunderlich und unvernünftig an, als man will, so ist doch sein Einfluß eben so nothwendig, als der Einfluß des vernünftigsten Bewegungsgrundes. Ein Träger z. E. wird durch die stärksten Betrachtungen, die ihm Vernunft, Tugend und eigener Vortheil nur immer eingeben kann, zur Handlung gereitzt. Eine Zeit lang zweifelt und

wankt er, zuletzt widersteht er ihnen allen, legt die Hände in den Schoos. Was ist die Ursache dieser seltsamen Wahl? Steht er vielleicht weniger unter der Herrschaft der Bewegungsgründe, als ein anderer? Keinesweges. Die Liebe zur Ruhe ist sein Bewegungsgrund, seine herrschende Leidenschaft. Und diese ist eben so wirksam, ihn an einen Stuhl zu heften, als die Liebe zur Ehre und zum Reichthum bey dem Eiteln und Geizigen sind, sie geschäftig zu machen. Mit einem Worte sind die Bewegungsgründe unserer Gewalt und Herrschaft nicht unterworfen, wie man denn gestehen muß, daß sie es in der That nicht sind, so können wir im Grunde keine Freyheit haben. In den Handlungen der Menschen, die durch einen blinden Trieb oder Instinkt bewirkt werden, wie zuweilen geschiehet, ist augenscheinlich keine Freyheit: und in Ansehung derer, bey welchen Ueberlegung und Wahl statt findet, ist unsere Seele so gebildet, daß wir keine einzelne Handlung verrichten können, ohne nur in gewissen Absichten und Endzwecken, worauf sie abzielet, und daß wir zu gleicher Zeit das Vermögen einer willkührlichen Wahl nicht haben, sondern vielmehr nothwendig den stärkern Bewegungsgrund vorziehen müssen.

Das ist wahr, daß in den Streitigkeiten über diesen Gegenstand der Verfechter der menschlichen Freyheit, um zu zeigen, daß die Bewegungsgründe keinen nothwendigen Einfluß haben, vielleicht den schlechtesten Apfel, der vor ihm ist, essen, oder in andern Kleinigkeiten von der Art, ein Gut, das sichtbar schlechter ist, dem größeren vorziehen kann. Wer sieht aber nicht, daß das Verlangen, zu zeigen, daß er gegen Bewegungsgründe handeln kann,

in diesem Fall selbst der Bewegungsgrund zu dem wunderlichen Vorzuge ist?

Eine Vergleichung zwischen der moralischen und physischen Nothwendigkeit kann vielleicht dieser Sache ein neues Licht geben. Wo die Bewegungsgründe zu einer Handlung ganz vollständig, zwirngend und deutlich sind, da verschwindet, wie wir vorhin gezeiget, das innere Gefühl der Freyheit. In andern Fällen, in welchen das Feld der Wahl weiter ist, und entgegengesetzte Bewegungsgründe gegen einander wirken, und sich das Gleichgewicht halten, da wanket die Seele eine Zeit lang, und fühlet sich selbst ungebundener. Aber am Ende muß sie sich eben so nothwendig auf die Seite des stärksten Bewegungsgrundes neigen, als die Waagschale nach verschiedenen Schwingungen sich auf die Seite des überwiegenden Gewichts neigen muß. Die Gesetze der Seele, und die Gesetze der Materie sind sich in dieser Absicht vollkommen ähnlich, ob wir gleich, wenn wir sie vergleichen, uns leicht betrügen können. Stellen wir uns eine physische Nothwendigkeit vor, so denken wir selten an eine andere Kraft, als an eine solche, die sichtbar ihre volle Wirkung hat. Ein Mensch im Gefängniß, oder der an einen Pfahl gebunden ist, muß nothwendig bleiben, wo er ist. Wird er geschleppet, so kann er nicht widerstehen; da im Gegentheil Bewegungsgründe, die von den stärksten bis zu den schwächsten sehr verschieden sind, nicht allemal so merkliche Wirkungen hervorbringen. Stellen wir aber eine genaue Vergleichung an, so finden wir eben das auch bey den Handlungen der Materie. Ein schwacher Bewegungsgrund macht einigen Eindruck: aber, wenn er mit einem stärkern in Streit kömmt, so hat er gar keine Kraft, die Seele zu bestimmen.

Gera-

Gerade auf eben diese Art kann eine kleine Kraft einen großen Widerstand nicht überwinden, und das Gewicht einer Unze in der einen Waagschale, einem Pfunde in der andern, nicht das Gleichgewicht halten. Vergleicht man also die Handlungen der Seele und der Materie mit einander, so werden ähnliche Ursachen in beyden auf eine gleiche Art auch ähnliche Wirkungen hervorbringen.

Was wir bisher von dem nothwendigen Einfluß der Bewegungsgründe, die Wahl oder das letzte Urtheil des Verstandes zu bestimmen, bewiesen haben, das alles giebt D. Clarke zu, und er dringet noch darauf, daß der Mensch nichts desto weniger ein freyhandelndes Wesen ist, weil er die Kraft hat, nach seinem Willen zu handeln, oder die Bewegung anzufangen. Darinn setzt er die menschliche Freyheit, daß die Bewegungsgründe nicht physisch wirkende Ursachen der Bewegung sind. (* Wir geben es dem Doktor gern zu, daß die unmittelbar wirkende Ursache der Bewegung nicht der Bewegungsgrund, sondern der Wille ist. Keiner in der Welt hat je geglaubt, daß das Vergnügen eines Sommerabends, das einen Menschen zum Spaziergang ins Feld lockt, die unmittelbare Ursache der Bewegung seiner Glieder ist. Wozu hilft aber diese Anmerkung, da der überwiegende Bewegungsgrund, der Wille zu handeln, und die Handlung selbst drey Dinge sind, die in einer unzertrennlichen Verbindung stehen? Der Bewegungsgrund bestimmt, seinem eigenen Geständniß zu Folge, den Willen nothwendig, und der Wille bringt nothwendig die Handlung hervor, wenn

*) Siehe seinen Beweis von dem Wesen und Eigenschaften, und seiner Antwot an den Collins in manchen Stellen.

wenn er nicht durch eine fremde Kraft gehindert wird. Und ist denn nun die Handlung nicht eben so nothwendig, als der Wille zu handeln, obgleich der Bewegungsgrund blos die unmittelbare Ursache des Willens, nicht aber der Handlung, oder des Anfangs der Bewegung ist? Was gewinnt dieser Verfasser dadurch, daß er zeiget, daß wir ein Vermögen haben, eine Bewegung anzufangen, wenn dieses Vermögen nie geäußert wird, und nie kann geäußert werden, als vermittelst eines Wollens oder einer Wahl, die nothwendig verursacht wird? „Allein, „sagt er, es ist blos eine moralische Nothwendigkeit, „die durch Bewegungsgründe verursachet wird, und „eine moralische Nothwendigkeit ist überall gar kei„ne Nothwendigkeit, da sie mit der höchsten Frey„heit bestehen kann.„ Wenn diese Worte einigen Verstand haben, so ist der Streit zu Ende. Denn da die moralische Nothwendigkeit diejenige ist, die in der Seele; und die physische Nothwendigkeit diejenige, die in der Materie statt findet, so ist deutlich, daß, wenn von der menschlichen Freyheit die Rede ist, und eine Nothwendigkeit behauptet wird, keine andere, als die moralische, gemeynet wird. Die Bewegungsgesetze, sagen wir, sind in Ansehung der moralischen Seele eben so bestimmt, als diejenigen, die der Materie gegeben sind. Blos die verschiedene Natur dieser Gesetze ist die Ursache, daß die gewissen Folgen der einen, moralische, und der andern, physische Nothwendigkeit genennet werden. Aber der Begriff vom Nothwendigen, Gewissen, Unvermeidlichen kömmt beyden in gleicher Art zu. Vorgeben, daß moralische Nothwendigkeit ganz und gar keine Nothwendigkeit ist, weil sie keine physische Nothwendigkeit ist, (und darauf läuft doch das ganze Argument des Doktors hinaus,) das ist eben so bündig, als wenn

ich

ich schließen wollte, daß physische Nothwendigkeit ganz und gar keine Nothwendigkeit sey, weil sie keine moralische ist

Eine große Quelle der Verwirrung bey dieser Untersuchung scheint die zu seyn, daß man Nothwendigkeit und Zwang nicht unterscheidet. In der gewöhnlichen Sprache werden diese Ausdrücke als gleichgültig gebraucht. Aber wenn wir von der Freyheit handeln, so müssen sie sorgfältig unterschieden werden. Ein Gefangener, der stets ein starkes Verlangen, zu entwischen hat, bleibt in seinem Gefängniß, weil die Thüren bewacht werden: Findet er, daß seine Hüter davon gegangen sind, so entwischt er. Seine Flucht ist nun eine eben so nothwendige, d. i. eine eben so gewisse und unfehlbare Folge von den Umständen, worinn er sich befindet, als sein Verhaft vorhin war, obgleich in dem einen Fall Zwang, in dem andern aber kein Zwang ist. Wenn wir uns unter keinem Zwange befinden, und unserer Neigung und Wahl gemäß handeln, so können unsere Handlungen im gewissem Verstande für frey gehalten werden. Aber in einem andern Verstande sind sie vollkommen nothwendig, weil jede Neigung und Wahl von dem überwiegenden Bewegungsgrunde unvermeidlich verursachet wird.

Die vorhergehenden Schlüsse mögen vielleicht einen stärkeren Eindruck machen, wenn sie auf folgende Art in einen kurzen Beweis zusammengezogen werden. Wenn ein Wesen blos nach Instinkt und ohne einige Absicht auf die Folgen handelt, so muß jeder sehen und erkennen, daß dieses Wesen nothwendig handelt. Der Fall scheint verschieden, wenn eine Handlung errichtet wird, um einem Endzweck, einen Erfolg zu erreichen; aber im Grunde läuft es auf eins hinaus, ob es gleich nicht so deutlich

in

in die Augen fällt. Dieser Endzweck, dieser Erfolg muß doch der Gegenstand der Begierde seyn. Denn kein Mensch der bey Verstande ist, braucht Mittel, zu einem gewissen Zweck, ohne zu wünschen, oder zu verlangen, daß diese Mittel ihre Wirkung thun mögen. Verlangen wir einen Erfolg nicht, so ist es unmöglich zu handeln, um ihn zur Wirksamkeit zu bringen. Begierde und Handlung sind daher genau verbunden: so genau, daß nie eine Handlung kann verrichtet werden, wo keine Begierde vorgehet. Der Erfolg ist zuerst der Gegenstand der Begierde, und dann handeln wir, um ihn zu erreichen. Da sich dieses nun so verhält, so folgt deutlich, daß man unsern Handlungen in keinem Verstande Freyheit zuschreiben kann, die der moralischen Nothwendigkeit entgegenstehet. Unsere Begierden sind augenscheinlich nicht in unserer Gewalt, sondern sie werden durch Mittel erweckt, die nicht von uns abhangen. Und sind unsere Begierden nicht in unserer Gewalt, so können auch unsere Handlungen nicht in unserer Gewalt seyn. Freyheit, in so fern sie der moralischen Nothwendigkeit entgegengesetzt wird, kann, wenn sie irgend etwas bedeutet, nichts anders bedeuten, als ein Vermögen, seiner Begierde zuwider zu handeln, oder mit andern Worten, einer jeden Absicht und Endzweck, die wir bey unsern Handlungen haben können, zuwider zu handeln. Ein solches Vermögen aber, zu geschweigen, daß kein Mensch sich dessen bewußt ist, scheint eine Ungereimtheit zu seyn, die mit einer vernünftigen Natur schlechterdings nicht bestehen kann.

In Ansehung der Dinge, von denen man annimmt, daß sie sich so gleich sind, daß man gar keinen Grund hat, das eine dem andern vorzuziehen,

ist

ist es nicht nöthig, sich in eine verwickelte Untersuchung einzulassen, wie die Seele in solchen Fällen bestimmt wird. Müssen wir auch zugeben, daß, wo keine Art von Bewegungsgrund ist, der einen Einfluß auf die Seele hat, sie willkührlich handeln kann: so würde das doch unsere vorhergehende Schlüsse nicht angehen, wenn wir gezeigt haben, daß die Seele nothwendig bestimmt wird, wenn das Daseyn eines Bewegungsgrundes einmal vorausgesetzt wird. Gegenstände, die sich so vollkommen das Gleichgewicht halten, sind, wenn sie ja gefunden werden, so selten, und bestehen in solchen Kleinigkeiten, (wie in dem gewöhnlichen Beyspiel von den Eyern,) daß sie in der Kette der Ursachen und Wirkungen keine besondere Aenderung machen können. — Wir brauchen aber nicht einmal so viel zuzugeben, sondern wir können noch zweifeln, ob die Seele in irgend einem Falle gänzlich ohne einen Bewegungsgrund ist, der ihre Wahl unter zwey Dingen bestimmt. Denn obgleich die Gegenstände an sich selbst vollkommen gleich sind, so können doch mancherley Umstände, die aus kleinen unbemerkten Besonderheiten der Phantasie, der Gewohnheit, der nähern Stelle, u. s. w. entspringen, die Waagschale auf die Seite des einen unter denselben ziehen. In diesem Zustande der Ungewißheit, wenn man zwischen zwey gleichen Dingen schwebt, ist selbst die unangenehme Verlegenheit, die man empfindet, und die Mühe, die man sich giebt, ein Grund, der wohl aufzusuchen; ein Beweis, daß es unnatürlich ist, ganz willkührlich zu handeln, und daß unsere Einrichtung es mit sich bringt, durch Bewegungsgründe bestimmt zu werden.

Da man kaum zu viel thun kann, die Lehre von der Nothwendigkeit, die in einigen besonderen

Stücken

Stücken den gewöhnlichen Begriffen des menschlichen Verstandes widerspricht, zu erklären, so will ich, um sie noch mehr ins Licht zu setzen, ihr die physische Nothwendigkeit entgegen stellen. Vorhin zeigte ich beyder Aehnlichkeit, da ich von der Nothwendigkeit handelte: itzt vergleiche ich sie von neuem um zu zeigen, in welchen Umständen sie von einander abgehen. Erstlich verhält sich ein Mensch unter dem Einfluß einer physischen Ursache ganz leidend. es wird auf ihn gewirkt, aber er wirkt nicht. Unter dem Einfluß einer moralischen Ursache wirket er selbst. Die moralische Ursache thut nichts mehr, als daß sie ihn antreibt und bestimmt, selbst zu wirken. Zweytens, eine physische Ursache wirket fast durchgängig gegen eines Menschen Neigung und Willen. Wenn die Gewalt, womit sie wirkt, seinen Widerstand besiegt, so muß er sich unterwerfen, und in diesem Fall ist die Nothwendigkeit dem Willen zuwider. * Denn es ist möglich, daß der Zwang hier und da einen Erfolg hervorbringe, der uns angenehm ist. In diesem Falle ist die Nothwendigkeit dem Willen gemäß. Ein Schiff hat z. E. in einem Sturm seine Masten und Seegel verloren, und wird durch einen heftigen Wind gegen den Hafen getrieben. Hier verhalten sich die Seeleute, die unter der Gewalt einer physischen Nothwendigkeit stehen, ganz leidend. Aber ihr Verlangen gehet doch dahin, am Ufer zu seyn. Die Nothwendigkeit, in welcher sie sich befinden, stimmt mit ihren Begierden überein, und ist daher dem Willen gemäß. Elias wird auf einem feurigen Wagen in den Himmel versetzt. Hier ist die Nothwendigkeit physisch, aber

* Sie ist Zwang. Allemal ist aber doch die physische Nothwendigkeit dem Willen nicht zuwider.

aber zugleich dem Willen gemäß. An der anderen Seite ist die moralische Nothwendigkeit dem Willen allemal gemäß. Denn eine moralische Ursache wirkt nie durch Zwang oder Gewalt, sondern allezeit durch Reizung und Ueberredung. Sie hat es mit dem Verstande zu thun, den sie gemeiniglich überzeuget. Wenn das aber auch nicht geschieht, so fehlet es ihr doch bey dem sinnlichen Theil unserer Natur nie an einem glücklichen Erfolge. Sie erregt da die Begierde, und wenn ein Mensch durch sonst nichts zurückgehalten wird, so schreitet er natürlich und nothwendig zur Handlung fort, um seine Begierde zu erfüllen. Die Handlung wird verrichtet als ein Mittel zu einem Endzweck. Sie wird von dem Willen gelenkt, und ist in dem strengsten Verstande freywillig. Zu gleicher Zeit ist sie aber auch nothwendig; denn die Natur des Menschen bringt es mit sich, daß die Begierde allezeit den Willen bestimmt. **Drittens** ist die physische Nothwendigkeit äußerst unangenehm, nur in dem Fall nicht, wenn sie dem Willen gemäß ist, welches sich doch selten trifft. Der menschlichen Natur ist nichts verdrießlicher, als der Zwang. An der anderen Seite ist unser Zustand allzeit angenehm, wenn wir in Freyheit nach unserem eigenen Willen handeln können. **Viertens** muß ein Mensch, der von einer physischen Ursache getrieben, und wider seinen Willen gezwungen wird, die Gewalt und den Zwang merken, und folglich auch die Nothwendigkeit, der er unterworfen ist. Mit der moralischen Ursache ist es ganz anders bewandt. Da sie durch Ueberredung, und nicht durch Gewalt, auf uns wirket, so kann man wohl annehmen, daß sie wirkt, ohne sich als eine nothwendige Ursache zu verrathen; und daß sie in der That so wirkt, bestättiget die tägliche Erfahrung. Wir haben keine anschauende Erkennt-

niß, kein unmittelbares Bewußtseyn von der nothwendigen Verbindung, die den Willen mit der Begierde verknüpfet. Diese Verbindung würde uns stets ein tiefes Geheimniß bleiben, wenn sie nicht durch eine lange und mühsame Untersuchung ans Licht gebracht würde. Daher bleibt es den meisten immer unbekannt, daß wir nothwendig handelnde Wesen sind.

Und dieses bringt mich auf den glücklichen Einfall, die moralische Nothwendigkeit mit dem Vermögen, gegen Bewegungsgründe zu handeln, welches gemeiniglich die Freyheit der Gleichgültigkeit genennet wird, zu vergleichen. Die Menschen zu überzeugen, daß sie nothwendig handlende Wesen sind, ist ein schweres Unternehmen. Eine Nothwendigkeit, die mit dem Willen übereinstimmet, wird in dem Lauf des Lebens nie empfunden, und aus dieser Ursache hat die übliche Sprache kein Wort für sie. Sie wird nicht anders, als durch tiefes Nachdenken und durch eine lange Reihe von abstrakten Schlüssen, entdeckt. Sie ist daher nur allein den Philosophen bekannt, die ihr den Namen der moralischen Nothwendigkeit gegeben. Daher kömmt es, daß der größte Theil der Menschen sogleich unruhig wird, wenn sie von Nothwendigkeit reden hören, weil sie sich keine Begriffe von einer Nothwendigkeit machen können, die von der Art des Zwanges verschieden ist, bey welchem die Nothwendigkeit mit dem Willen streitet. Wir haben also mit natürlichen Vorurtheilen und angenommenen Meynungen zu streiten, die nicht können überwunden werden, bis das Herz vorher gewonnen ist, einen günstigen Eindruck anzunehmen. Ich hoffe, daß die Vergleichung, die ich itzt anstellen will, die moralische Nothwendigkeit in ein so vortheilhaftes Licht

setzen wird, daß man Gefallen daran findet. Wir haben schon bemerkt, daß die moralische Nothwendigkeit allezeit angenehm ist. Eine Handlung aber ist deswegen nicht weniger angenehm, weil sie nothwendig ist, wenn sie nur immer dem Willen gemäß bleibet. Dieses fehlet so viel, daß vielmehr Nothwendigkeit und Annehmlichkeit allezeit unzertrennlich sind, da sie von einer und eben derselben Ursache herrühren. Eine Handlung ist nothwendig, weil sie durch die Begierde hervorgebracht wird; sie ist zu gleicher Zeit angenehm, weil sie auf die Erfüllung der Begierde abzielet. Und daraus folgt deutlich, daß das Vergnügen auch so viel größer seyn muß, je größer die Nothwendigkeit ist. Ich gehe itzt weiter zu dem andern Gliede der Vergleichung. Es ist schwer, sich von einem Vermögen ohne Bewegungsgründe, oder ohne irgend etwas, das in die Seele einen Einfluß hat, zu handeln, einen Begriff zu machen. Nimmt man aber ein solches Vermögen an, so muß es doch leer von aller Lust und Vergnügen seyn, auch wenn man es braucht, ohne eine Begierde nnd Leidenschaft zu kränken. Noch weit schwerer ist der Begriff von einem Vermögen, gegen alle Bewegungsgründe, und folglich, da diese und die Begierden unzertrennlich sind, auch gegen die Begierden zu handeln. Kann indessen dieses Vermögen wirklich seyn, so muß es äußerst unangenehm seyn. Denn hier muß der Mensch, da er seinen Begierden zuwider handelt, sich unausbleiblich elend machen. In diesem Umstand kömmt die Freyheit der Gleichgültigkeit mit der physischen Nothwendigkeit völlig überein. Denn wenn ein Mensch in Gefahr stehet, daß seine vernünftigsten und weisesten Entwürfe gestöret werden, so läuft es, wenn dieses Unglück sich zuträgt, auf eins hinaus, ob eine innerliche oder äußerliche Ursache Schuld daran ist.

Würde sich ein Mensch wohl ein solches Vermögen wünschen, falls er es durch einen Wunsch erlangen könnte, welches in seiner Natur einen Widerspruch machen, und seine Glückseligkeit in großer Maaße zerstören würde?

Itzt fällt mir ein Gedanke ein, der Aufmerksamkeit verdient. Wie hart ist das Schicksal des menschlichen Geschlechts, das so durch Bewegungsgründe gebunden und gefesselt wird, durch ein nothwendiges Gesetz zu der Wahl des Bösen gezwungen, wenn es sich trifft, daß das Böse der überwiegende Bewegungsgrund ist, oder wenn es uns unter der Gestalt des Glückes und unseres wahren Besten verleitet! Wie glücklich dagegen, wenn es ein freyes unabhängiges Vermögen hätte, gegen alle Bewegungsgründe zu handeln, wenn diese auf einen bösen Endzweck abzielen! Mit diesem Vermögen hätten wir unsern Weg auf der Bahn der Tugend und Glückseligkeit ungehindert fortsetzen können, was für Bewegungsgründe uns auch die Laster und die Thorheit möchten vorgelegt haben, uns zurückzuziehen. Mit diesem Vermögen hätten wir uns nach unserer Willkühr von dem Wege des Lasters zurückziehen können, wenn sich gleich alle Macht der Bewegungsgründe vereiniget hätte, uns weiter zu treiben. So weit ist es gut: aber laßt uns sehen, wohin uns dieses zuletzt bringen wird. Vorausgesetzt, daß wir einmal ein solches willkührliches Vermögen haben, kann es nicht eben sowohl gegen gute, als gegen schlimme Bewegungsgründe ausgeübet werden? Wenn es uns zufällig vortheilhaft wird, indem es uns vom Bösen zurückhält, kann es uns nicht auch zufällig schädlich werden, indem es uns von der Tugend zurückhält? Und würden wir nicht auf die Art gänzlich dem Zufall unterworfen seyn?

Stünde es so mit uns, so könnten wir uns auf keinen Menschen verlassen. Versprechungen, Schwüre, Gelübde würden eitel seyn; denn nichts in der Welt kann den binden oder festhalten, der von keinem Bewegungsgrunde regieret wird. Der Unterschied unter den Karakteren würde verschwinden; denn Niemand kann einen Karakter haben, der nicht feste und einförmige Gründe seiner Handlungen hat. Ja die menschliche Tugend selbst und alle Kraft der Gesetze, Regeln und Verbindlichkeiten würden nach dieser Hypothese nichts seyn. Denn kein Geschöpf kann einer vernünftigen oder moralischen Regierung unterworfen seyn, dessen Handlungen nach der Einrichtung seiner Natur von Bewegungsgründen unabhängig sind, und dessen Wille einförmig und despotisch ist. Ermahnen, Belohnen, Versprechen, Drohen würde ganz vergeblich seyn. Kurz eine solche Kreatur, wenn sie wirklich seyn kann, würde ein wunderliches und unbegreifliches Wesen seyn, eine bloße Ungereimtheit in der Natur, dessen Daseyn zu nichts dienen könnte. Wir könnten so gebildet seyn, daß wir allemal durch das moralische Gefühl auch wider die stärksten Bewegungsgründe zum Gegentheil bestimmt würden. Diese Einrichtung würde nicht gegen die menschliche Natur streiten, da sie die Verbindung nicht aufhübe, die durch ein unvermeidliches Gesetz zwischen dem Willen und dem überwiegenden Bewegungsgrund festgesetzt ist. Aber diese Verbindung gänzlich zu trennen, eine ungebundene willkührliche Freyheit einzuführen, über welche die Bewegungsgründe keine Gewalt haben, das hieße die menschliche Natur verunstalten und zerrütten, anstatt sie zu verbessern. So lange wir nicht aus dem Menschen lieber ein wunderliches und lächerliches, als ein vernünftiges

und

und moralisches Wesen machen wollen, so lange haben wir auch keine Ursache, zu bedauren, daß wir den Willen den Bewegungsgründen nothwendig unterworfen finden.

So weit sind wir in unserm Beweise gekommen, daß alle menschliche Handlungen in einer gewissen und nothwendigen Folge fortgehen. Da der Mensch das ist, was er ist, eine Kreatur mit einem gewissen Grad vom Verstande, gewissen Leidenschaften und Trieben begabt, und in gewisse Umstände gesetzt, so ist es unmöglich, daß er anders wollen und wählen kann, als er in der That will und wählet. Seine Seele verhält sich leidend, wenn sie die Eindrücke von den Dingen, in so fern sie gut oder böse sind, erhält. Nach diesen Eindrücken wird das letzte Urtheil des Verstandes nothwendig gemacht, diesem Urtheil gehorcht der Wille, wenn er von dem letzten Urtheil des Verstandes als verschieden betrachtet wird, nothwendig, wie wir weitläufig gezeiget. Mit dem Willen ist die äussere Handlung, oder der letzte Entschluß der Seele, zu handeln eben so nothwendig verbunden.

Bisher haben wir in unsern Betrachtungen uns auf keine Streitigkeiten über die Rathschlüsse Gottes und seine Vorsehung eingelassen, obgleich aus dem, was bewiesen worden, in der That erhellet, daß dieses göttliche Wesen alle Begebenheiten beschließet. Denn derjenige, der seinen Kreaturen eine solche Natur gab, und sie in solche Umstände setzte, daß eine gewisse Reihe von Handlungen nothwendig daraus erfolgen mußte, derjenige, der dieses that, und die Folgen voraussehen mußte, der beschloß auch, und bestimmte mit Gewißheit, daß diese und keine andere Begebenheiten sich zutragen, und die Menschen so und nicht anders handeln soll-

ten. Das Vorherwissen ist freylich, eigentlich zu reden, keine Ursache der Begebenheiten: denn diese tragen sich nicht zu, weil sie vorhergesehen sind, sondern weil sie sich gewiß zutragen werden, deswegen können sie vorhergesehen werden. Obgleich die Vorherwissenheit den gewissen künftigen Erfolg der Begebenheiten nicht verursachet, so setzet sie doch dieselbe ungezweifelt voraus. Und wären keine Ursachen, die das Daseyn künftiger Begebenheiten gewiß machen, so würde es einen Widerspruch in sich schliessen, zu behaupten, daß sie mit Gewißheit könnten vorausgesehen werden. Doch ich will hier abbrechen, um den Leser nicht weiter in so dornigte Streitigkeiten zu verwickeln.

Der Inhalt der Entdeckungen, die wir bey der Untersuchung der zufälligen Begebenheiten, und der Freyheit in den Handlungen gemacht haben, ist kurz dieser. Wenn wir die moralische und materialische Welt mit einander vergleichen, so ist in der einen sowohl als in der andern alles, was geschieht, das Resultat von feststehenden Gesetzen. Nichts ist in der ganzen Welt, das eigentlich zufällig kann genennet werden, nichts, das seyn kann, oder nicht seyn kann, nichts in der ganzen Natur, das ungebunden und ungewiß wankt, sondern jede Bewegung in der materialischen Welt, und jede Entschließung und Handlung in der moralischen Welt werden von unveränderlichen Gesetzen regieret. So lange diese Gesetze in ihrer Kraft bleiben, kann nicht das kleinste Glied von der allgemeinen Kette der Ursachen und Wirkungen zerbrochen werden, noch irgend etwas anders seyn, als es ist. *

Da

* Den Einwurf, daß dieses System Gott zum Urheber der Sünde machen würde, kann ich mehr von den Ungelehrten als

Da wir nun die Lehre von der allgemeinen Nothwendigkeit erkläret und bewiesen haben, daß sie das wahre System der Natur ist, so gehen wir weiter zu einer höchst wichtigen Betrachtung. Wir wollen untersuchen, wie weit diese Lehre mit unsern moralischen Empfindungen, mit Lob, Tadel, Verdienst, Schuld, u. s. w. bestehen kann. So lange wir in diesem Punkt noch ungewiß sind, so lange können wir auch keine richtige und gründliche Be-

 griffe

als von den Philosophen vermuthen. Die Sünde oder moralische Häßlichkeit liegt in der bösen Absicht dessen, der sie begehet. Sie besteht in einer bösen oder verderbten Neigung, die man bey dem Sünder voraussetzt. Nun ist die Absicht Gottes unfehlbar gut. Der Endzweck den er sich vorsetzt, ist Ordnung und allgemeine Glückseligkeit, und wir haben die größte Ursache zu glauben, daß alle Begebenheiten von ihm so geleitet werden, daß sie zu diesem Endzweck wirken. In dem gegenwärtigen System der Dinge sind freylich einige moralische Unordnungen eingeschlossen. Und es wird allemal eine grosse Schwierigkeit bleiben, wie das Böse in eine Welt kömmt, deren Schöpfer vollkommen gut ist. Diese Schwierigkeit ist unserm System nicht eigenthümlich, sondern sie fällt auf jede Hypothese, die wir annehmen können zuletzt mit gleicher Stärke zurück. Das moralische Böse kann gar nicht da seyn, wenn es nicht wenigstens von Gott zugelassen wird. In Ansehung der ersten Ursache aber ist zugelassen so viel, als verursachen, weil es nicht möglich ist, daß sich gegen seinen Willen etwas zutragen könnte. Alle Einwürfe, die man erdacht hat, diesen Einwurf zu beantworten, sind nur die Schildkröte, die den Elephanten halten soll. Sie setzen die Schwierigkeit einen Schritt weiter hinaus, aber sie schaffen sie nie aus dem Wege.

griffe von moralischen Dingen haben. In dieser Absicht verdient die Lehre von der Freyheit und Nothwendigkeit unsere ganze Aufmerksamkeit, und in dieser Absicht habe ich mich hauptsächlich daran gewagt. Sollten wir finden, daß unsere Handlungen durch ein Gesetz regieret würden, das den angeführten moralischen Empfindungen, die natürlich und allgemein sind, widerspräche, so würde das in unserer Natur ein Umstand seyn, der uns in Verlegenheit setzte. Es würde einen Mangel oder einen Widerspruch verrathen, der in den Werken der Kunst nicht ungewöhnlich ist, in den Werken der Natur aber selten oder gar nicht gefunden wird. Und doch müssen wir unruhig werden, wenn wir die Vertheidiger der Freyheit der Gleichgültigkeit auf folgende Art schliessen hören. „ Sind die Handlungen nothwendig, sagen sie, und wissen wir, „ daß sie es sind, was für Grund haben wir denn, „ andere zu beschuldigen und zu tadeln, uns selbst „ zu verdammen und durch Gewissensbisse zu quälen? Wäre eine Uhr sich ihrer eigenen Bewegung „ bewußt, wüßte sie, daß sie nach nothwendigen Gesetzen fortgehe, würde sie sich denn selbst die Schuld „ geben, wenn sie falsch schlüge? Würde sie nicht „ vielmehr den Künstler tadeln, der die Räder, von „ welchen ihre Bewegungen abhangen, schlecht zu„ sammengesetzt hat? Ist also das System der „ Nothwendigkeit gegründet: so ist folglich die mo„ ralische Verfassung unserer Natur gänzlich umge„ stossen, so ist es mit allen Wirkungen des Ge„ wissens in Ansehung des Rechts und des Unrechts „ zum Ende, so ist der Mensch nicht länger ein mo„ ralisches Wesen, und er verdienet wegen seines „ Verhaltens so wenig Lob als Tadel. "

Die-

Dieser Einwurf ist ein starker Angriff gegen die menschliche Natur selbst, wenn wir darinn nicht irren, daß unsere Handlungen dem Gesetz der Nothwendigkeit unterworfen sind, und es wäre tausendmal besser, das System, welches wir behauptet haben, aufzuheben, als einzuräumen, daß der Mensch der Sittlichkeit unfähig ist. Laßt uns aber nicht zu voreilig seyn, ein System zu verlassen, das so wohl gegründet scheint. Vielleicht zeigt es sich bey einer nähern Untersuchung, daß das moralische Gefühl mit der Nothwendigkeit bestehen kann, und daß die Verbindung zwischen den Begierden und dem Willen, Lob und Tadel, Billigung und Misbilligung nicht aufhebt. Um einen richtigen Begriff von dieser Sache zu haben, müssen wir sorgfältig untersuchen, durch welche besondere Umstände diese moralische Empfindungen verursachet werden. In dieser Absicht bemerke ich erstlich, daß eine Handlung allezeit gebilliget wird, wenn sie aus einem tugendhaften Bewegungsgrund entspringet, und folglich eine gute Absicht oder Endzweck hat. Die Verbindung zwischen dem Bewegungsgrunde und der Handlung verringert die Moralität derselben so wenig, daß dieses vielmehr eben der Umstand ist, den sie ausmacht. Je größer der Einfluß des Bewegungsgrundes ist, desto größer ist auch die Tugend desjenigen, der eine Handlung verrichtet, und desto stärker ist auch unser Beyfall. Loben wir nicht sogar die Sittsamkeit und Freundlichkeit, die aus dem Temparament entstehet? Gott ist der Gegenstand des höchsten Lobes, selbst aus dieser Ursache, weil er nothwendig gut ist. An der andern Seite wird eine Handlung gemisbilliget, wenn sie aus einem lasterhaften Bewegungsgrunde herrühret, und je größeren Einfluß der Bewegungsgrund dabey gehabt,

desto lasterhaft ist sie auch, desto stärker ist auch unser Tadel. Wir sind offenbar so gebildet, daß wir uns selbst auch alsdann Vorwürfe machen, wenn wir die deutlichste Ueberzeugung haben, daß wir nicht im Stande waren, uns besser zu verhalten. Ein Feiger ist sich bewußt, daß er kein Herz hat, der Gefahr entgegen zu gehen, und daß er bey der Annäherung des Feindes gewiß den Rücken kehren wird. Und dennoch tadelt und beschuldiget er sich selbst, ob er gleich weiß, daß er dieser Schwachheit nicht abhelfen kann. So wenig er seine Furchtsamkeit ablegen kann, eben so wenig kann er umhin, sich selbst Vorwürfe zu machen, und eben so wenig kann er es hindern, daß er sich ihrer nicht schämet. Auf eben den Grund sind unsere Begriffe von Belohnungen augenscheinlich gebauet. Wenn die Tugend Belohnung verdient, so hat derjenige den ersten Anspruch darauf, der durch die Einrichtung seiner Natur tugendhaft ist, und auf welchen ein lasterhafter Bewegungsgrund nie den mindesten Einfluß hatte. An der andern Seite ist niemand schuldiger, niemand verdient mehrere Strafe, als derjenige, der durch seine Natur die stärkste Neigung zum Laster hat, und bey welchem tugendhafte Bewegungsgründe wenig oder gar nichts vermögen.

Allein, wird man sagen, in den angeführten Beyspielen hatte der Mensch, den wir loben oder tadeln, es in seiner Gewalt, anders zu handeln. Wir loben ihm wegen einer gütigen, und tadeln ihn wegen einer niederträchtigen Handlung, weil eine solche Handlung seine eigene Wahl war, da er sich ihrer hätte enthalten können. Ich räume nun ein, daß bey allen unsern moralischen Empfindungen, ein solches Vermögen, als hier beschrieben und vorausgesetzt wird, statt findet. Wenn wir

aber

aber die Natur dieses Vermögens aufmerksam untersuchen, so finden wir, daß es ein blos physisches Vermögen ist, nämlich ein Vermögen, unserm Willen gemäß zu handeln, nicht aber ein Vermögen, dawider zu handeln. Derjenige, der durch das, was er thut, Lob oder Tadel verdienen will, muß vom äußerlichen Zwange frey seyn, und es muß in seiner Gewalt stehen, seiner eigenen Wahl zu folgen. Dieses Vermögen, oder diese Freyheit, die mit der moralischen Nothwendigkeit sich vollkommen verträgt, ist offenbar das einzige Vermögen, welches die Sittlichkeit fordert. Wenn wir nur das einzige wissen, daß ein Mensch die Freyheit hat, zu handeln, wie es ihm gefällt, so loben oder tadeln wir ihn sogleich wegen seines Verhaltens, ohne noch eine andere Bedingung zu fodern. Wir verlangen nicht, daß er auch das Vermögen haben soll, seiner eigenen Begierde, der Wahl zuwider zu handeln. Der Begriff von einem solchen Vermögen ist in keiner von unsern Empfindungen eingeschlossen. Im Gegentheil, wenn die Natur eines Menschen entweder so gut oder so schlecht ist, daß er zu der Wahl, die er getroffen, unvermeidlich bestimmt würde, so wird er deswegen um so viel mehr gelobt oder getadelt.

Um diese Lehre zu bestätigen, will ich noch die Wirkung des Gewissens, in Ansehung der Schuld, betrachten. Ich habe eine böse Handlung begangen, die mich mit Gewissensbissen erfüllet. Die erste Empfindung, die bey mir entstehet, ist, daß ich anders hätte handeln sollen, oder daß es meine Pflicht war, anders zu handeln. Dadurch tadele ich mich selbst, oder meine Natur, weil die Pflicht nicht hinreichende Kraft bey mir hat. Mit dieser Empfindung ist die andere verbunden, daß ich auch anders hätte handeln können. Zergliedert man

diese

diese Empfindung genau, so wird man finden, daß sie sich blos auf das physische Vermögen beziehet. „Ich wurde durch keinen Zwang genöthiget. Ich „hätte das Gegentheil thun können, wenn ich eine „Neigung dazu gehabt hätte, und diese unglückliche „Handlung war meine eigene Wahl, und eine frey„willige That.„

Wir finden demnach, daß die moralischen Empfindungen ihre völlige Kraft behalten, ohne daß wir eine Freyheit, oder Gleichgültigkeit, oder sonst etwas annehmen, das dem Vermögen gleich ist, gegen unsern eigenen Willen zu handeln. Und ich kann mir nicht einmal vorstellen, daß ein solches Vermögen, gesetzt, daß es auch wirklich wäre, dem moralischen Gefühl einige Stärke oder Lebhaftigkeit geben könnte. Laßt uns einen Augenblick annehmen, daß ein Mensch, wenn er ein Laster begehet, dem überwiegenden Bewegungsgrunde hätte widerstehen können: dann entstehet gleich die Frage wieder, warum widerstand er denn nicht? Warum gab er dem lasterhaften Bewegungsgrunde nach, und brachte Schande und Elend auf sich selbst? Hierauf kann keine andere Antwort gegeben werden, als diese, weil seine Natur böse war, weil er ein Böse„wicht, ein Nichtswürdiger ist, der gehaßt und verabscheuet zu werden verdienet. Hier sehen wir deutlich, das Lob und Tadel, wir mögen nun das System der Freyheit oder der Nothwendigkeit annehmen, sich am Ende auf die Verfassung oder Bildung der Seele lediglich beziehen, daß eine tugendhafte Verfassung allein der Gegenstand des Lobes, und eine lasterhafte allein der Gegenstand des Tadels ist. Diejenigen stehen also in einer ungegründeten Einbildung, die die chimärische Freyheit der Gleichgültigkeit ergreifen, um unsere moralische Empfindungen

gen dadurch zu erklären, gleich als ob sie dazu nöthig wäre. Diese Empfindungen vertragen sich vollkommen mit dem System der moralischen Nothwendigkeit, die unserm Willen gemäß ist, und wir können gar nicht begreifen, wie die Freyheit der Gleichgültigkeit einen Menschen zu einem geschickteren Subjekt der moralischen Empfindungen machen könnte, als er in der That ist, wenn er als ein nothwendig handelndes Wesen betrachtet wird. Ich gehe noch einen Schritt weiter. Mir ist es nicht genug, gezeigt zu haben, daß die Freyheit der Gleichgültigkeit in den moralischen Empfindungen des Lobes und des Tadels nicht eingeschlossen ist; ich will auch darthun, daß sie gewissermaßen das moralische Gefühl schwächen, und die Empfindungen, die daraus entspringen, stumpf machen würde. Um diese Sache in ihr wahres Licht zu setzen, will ich einen Fall annehmen. Man stelle sich zween Menschen vor, die man bestechen will. Der eine wankt, bedenkt sich, und entschließt sich endlich, das angebotene Geschenk auszuschlagen, und seiner Pflicht getreu zu bleiben. Der andere verwirft, ohne sich im geringsten zu bedenken, das Geschenk, und siehet selbst das Anerbieten als eine Beschimpfung an. Wer von diesen beyden der Tugendhafteste ist, und wer von ihnen das meiste Lob verdient, das wird ein jeder ohne Mühe entscheiden können. Dieses bekannte Beyspiel führe ich an, um den Einfluß zu erläutern, denn die Freyheit der Gleichgültigkeit auf unsere moralische Empfindungen haben muß. Ein Vermögen, den stärksten Bewegungsgründen zu widerstehen, kann nicht statt finden, ohne daß die Seele zwischen den Bewegungsgründen und zwischen dem Vermögen, zu widerstehen, h n und her wanket, ungewiß, wozu sie sich entschließen soll. Denn

nach dem, was wir vorausgesetzt, kann sie unter beyden wählen. Und wenn dieses ist, so ist ein Mensch, der die Freyheit der Gleichgültigke it besitzt, genau demjenigen ähnlich, der zwischen einem tugendhaften und lasterhaften Bewegungsgrunde ungewiß wanket, und aus diesem Grunde werden die Handlungen eines Menschen, der die Freyheit der Gleichgültigkeit besitzt, nach dem Urtheil aller, weit weniger Lob oder Tadel verdienen, als die Handlungen eines andern, der durch den stärksten Bewegungsgrund ohne Wanken und Ungewißheit unfehlbar bestimmt wird. Und in der That würde es sehr hart lauten, wenn man sagen wollte, daß eine Neigung zum Guten oder zum Bösen, die so schwach wäre, daß sie dem Gemüth die Freyheit ließe, ihr zu widerstehen, eines größern Lobes oder Tadels würdig wäre, als eben diese Neigung, die so stark wäre, daß sie kein Vermögen zu widerstehen übrig ließe Wenn man die Sache von dieser Seite betrachtet, so erhellet deutlich, daß ein Vermögen, gegen Bewegungsgründe zu handeln, zu einem gegründeten Lobe oder Tadel so wenig nöthig ist, daß es vielmehr, wenn es wirklich existirte, beydes ansehnlich verringern würde.

Nachdem ich bisher gezeiget habe, daß unsere moralische Empfindungen mit der moralischen Nothwendigkeit vollkommen übereinstimmen, so bin ich auch dreist genug, zu behaupten, daß, wenn uns auch die Freyheit eingeräumet würde, Systeme der menschlichen Handlungen zu erdichten, welche wir wollen, wir doch kein anderes entdecken würden, das einen bessern Grund zum Lobe oder zum Tadel legen kann, als das System der freywilligen Nothwendigkeit. So viel, hoffe ich, ist schon ausgemacht, daß die Freyheit der Gleichgültigkeit, oder

ein

oder ein Vermögen gegen Bewegungsgründe zu handeln, keinen so guten Grund dazu legt, und ein anderes System, das besser dazu dient, kann ich an ihrer Stelle nicht erdenken. Wenn wir von moralischen Empfindungen urtheilen, so schleicht sich leicht ein Irrthum bey uns ein. Wir haben eine sehr klare Empfindung, daß ein Mensch, der unter einer äusserlichen Gewalt oder Zwang sich befindet, wegen seiner Handlungen weder gelobt noch getadelt werden kann. Er hatte nicht die Freyheit, anders zu handeln, und deswegen ist er ohne Schuld. Diese Betrachtung ziehen wir unvorsichtig auf die moralische Nothwendigkeit, ohne auf den wesentlichen Unterschied zwischen einer Handlung, die mit Willen, und die gegen den Willen geschieht, Acht zu geben. Ein Mensch muß nach seinem eigenen Gewissen von jeder Handlung Rechenschaft geben, womit sein Wille übereinstimmet. Darauf wird nicht gesehen, ob er das Vermögen zu widerstehen hatte, oder ob er es nicht hatte, und wir haben gezeiget, daß dieser Umstand gar nicht in Betrachtung kommen muß. Und in der That trägt das Vermögen zu widerstehen, wenn es auch das System der Natur wäre, zum Lob oder Tadel so wenig bey, daß es vielmehr keine andere Wirkung haben würde, als beyde zu vereinigen.

Das starke Vorurtheil, das man für die Freyheit der Gleichgültigkeit hat, entstehet aus einer löblichen Ursache. Man glaubt, daß es mit den moralischen Empfindungen besser bestehen kann, als das System der Nothwendigkeit. Diese Meynung wird aber bey näherer Untersuchung irrig befunden. Ein Mensch, der durch seine Natur selbst gut oder böse ist, verdient mehr Lob oder Tadel, als wenn er das Vermögen hätte, allen Bewegungs-

gründen zu widerstehen und gegen dieselben zu handeln. Und da jede Handlung in der That von einer innerlichen Ursache herrühret, nämlich von einem tugendhaften oder lasterhaften Naturell, so muß Lob oder Tadel sich am Ende auf diese Ursache beziehen, nicht aber auf die äußerliche Handlung, oder auf das Vermögen zu handeln. Diese Betrachtung müßte uns geneigt machen, ein System fahren zu lassen, das an sich selbst chimärisch ist, und zugleich mit dem moralischen Gefühl weniger gereimet werden kann, als das wahre System der Nothwendigkeit.

Und dieses leitet mich auf die Untersuchung, woher doch der betrügliche Begriff von der Freyheit der Gleichgültigkeit komme? Denn ohne allen Grund könnte er nicht so durchgängig angenommen seyn. Wir haben Gelegenheit gehabt, zu bemerken, daß wir keine anschauende Erkenntniß, und kein unmittelbares Bewußtseyn haben, daß wir nothwendig handelnde Wesen sind, und daß dieser Zweig unserer Natur dem größten Theil der Menschen verborgen bleibt. Da diese Kenntniß zu unserm Wohlseyn nicht nothwendig ist, so überläßt es uns die Natur, sie durch Schlüsse und Nachdenken herauszubringen. Der Freyheit in unsern Handlungen sind wir uns indessen anschauend bewußt, wie auch, daß ein Vermögen in uns ist, nach unserm Willen oder nach unserer Wahl zu handeln. Ob nun gleich dieses Vermögen bisweilen nicht einerley ist mit dem Vermögen, auf eine willkührliche Art zu wollen oder zu wählen, so sind wir doch, wenn wir die Sache obenhin ansehen, geneigt, beyde mit einander zu vermischen, und sie als einerley zu betrachten. Macht und Vermögen ist in der That eine Lieblings-Idee des Menschen, und wir sind geneigt, jedes System

anzunehmen, das sie zu erweitern scheint. Außerdem sind die Wirkungen des Willens sehr fein und zart und bey dem großen Haufen wird das Vermögen zu wählen, und das Vermögen dieser Wahl gemäß zu handeln, obgleich beyde wesentlich verschieden sind, doch sehr leicht für einerley gehalten.

Nachdem wir entdeckt haben, daß das moralische Gefühl mit der moralischen oder freywilligen Nothwendigkeit vollkommen übereinstimmet, wie auch, daß wir von Natur gar keine Empfindung von einem Vermögen haben, gegen unsere Neigung und gegen unsere Wahl zu handeln, so will ich itzt das Gefühl von Zufälligkeit näher untersuchen; hauptsächlich in der Absicht, um, wo möglich, zu entdecken, ob es in unserer Natur tiefer eingewurzelt ist, als die irrige Ueberredung von der Freyheit der Gleichgültigkeit. Nach unserer gewöhnlichen Denkungsart ist es gewiß, daß uns alle Begebenheiten nicht nothwendig scheinen. Eine Menge von Begebenheiten scheint unter unserer Gewalt zu stehen, so daß wir sie verursachen, oder abwenden können, und wir sind geneigt, zwischen Begebenheiten, die nicht nothwendig sind, d. i. die seyn müssen, und zwischen solchen, die zufällig sind, oder die seyn können und nicht seyn können, einen Unterschied zu machen. Dieser Unterschied hat indessen gar keinen Grund. Denn alle Begebenheiten, die sich entweder in der materialischen oder in der moralischen Welt zutragen, sind, wie wir gesehen, gleich nothwendig, und auf gleiche Art das Resultat von bestimmten Gesetzen. Wie sehr aber auch der Philosoph davon überzeugt seyn mag, so ist doch der Unterschied zwischen nothwendigen und zufälligen Dingen in seiner gewöhnlichen Art zu denken ihm eben so geläufig, als dem Ungelehrten. Wir handeln durchgängig

diesem Unterschiede gemäß, ja er ist in der That die Ursache aller Arbeit, Sorge und Geschicklichkeit unter den Menschen. Ich will diese Wahrheit durch ein Beyspiel erläutern. Eine beständige Erfahrung lehret uns, daß der Tod eine nothwendige Begebenheit ist. Der menschliche Körper ist nicht dazu gemacht, in seinem gegenwärtigen Zustande ewig fortzudauren, und niemand läßt es sich einfallen, länger, als eine Zeit lang, auf diesem Erdboden zu existiren. Aber die besondere Zeit unseres Todes scheint uns eine zufällige Begebenheit. So gewiß es seyn mag, daß die Zeit und Art des Todes einem jeden durch eine Reihe von vorhergehenden Ursachen bestimmt ist, nicht weniger bestimmt, als die Stunde des Aufgangs und Untergangs der Sonne: so wird doch niemand von dieser Lehre gerühret. In der Sorge für die Verlängerung unseres Lebens werden wir von der einmal angenommenen Zufälligkeit der Zeit des Todes regieret, und diese Zeit betrachten wir nicht anders, als ob sie, bis auf ein gewisses Ziel der Jahre, in gewisser Maaße von uns selbst, von unserer Vorsichtigkeit gegen Zufälle, von dem gehörigen Gebrauch der Speisen und der Bewegung abhienge. Diese Mittel werden nicht mit geringerer Sorgfalt angewandt, als ob in der That keine nothwendige Reihe von Ursachen wäre, die die Periode des Lebens bestimmten. Kurz, wer auf seine eigene praktische Ideen Acht giebt, wer der Bedeutung folgender Worte nachdenkt, die in allen Sprachen vorkommen, möglich, zufällig, Dinge, die in unserer Gewalt sind, die wir verursachen oder abwenden können, wer, sage ich diesen Worten nachdenkt, der wird deutlich sehen, daß sie gewisse Begriffe und Vorstellungen anzeigen,

die

die der oben erwiesenen Lehre von einer allgemeinen Nothwendigkeit widersprechen. *

So steht die Sache, und die Frage ist, woher kömmt dieses betrügliche Gefühl von Zufälligkeit? Ist es ursprünglich, oder kann man einen andern Grund davon angeben? Indem ich dieser Sache nachdenke, so finde ich, daß einförmige Begebenheiten, als Tag und Nacht, Winter und Sommer, der Tod u. s. w. allemal für nothwendig, die Begebenheiten aber, worinn einige Abwechslung herrscht, für zufällig gehalten werden. Entspringet nun unser Gefühl von Nothwendigkeit aus der Ungewißheit der Begebenheit? Schwerlich. Denn die Ungewißheit kann in unserer Seele nichts anders

* Dieser Widerspruch der natürlichen Begriffe gegen die Wahrheit gab unter den alten Stoikern, die unsere Lehre von der allgemeinen Nothwendigkeit behaupteten, zu dem berühmten Streit über mögliche Dinge, Anlaß. Diodorus war, wie Cicero in seinem Buch de fato cap. 7. erzählet, der Meynung, in solum fieri posse, quod aut verum sit, aut futurum sit verum: at quid futurum sit, id, dicit, fieri necesse esse, et quidquid non sit futurum, id negat fieri posse. Das ist, er behauptete, daß in künftigen Begebenheiten nichts möglich, ist, nichts sich zutragen kann, als gerade die Begebenheit; die sich zutragen wird. Dieses hieß in der That, dieses System so weit treiben, als es muß getrieben werden; ob wir gleich nicht läugnen wollen, daß in dieser Art zu reden etwas ist, das den natürlichen Begriffen der Menschen offenbar entgegen ist. Chrysippus, der wohl merkte, wie hart dieses lautete, behauptete an der andern Seite, es sey in Ansehung künftiger Begebenheiten möglich, daß sie anders ausfielen, als wirklich geschieht. Hier wich er gewiß

wirken, als ein Bewußtseyn unserer Unwissenheit. Das Gefühl von Zufälligkeit in Ansehung der ungewissen Dinge muß also für ein ursprüngliches Gesetz in unserer Natur erkläret werden. Nach diesem Gesetz sind wir so gebildet, daß wir uns manche künftige Begebenheiten als ungewiß in sich selbst, und als ob sie keine bestimmte Ursache ihres Daseyns hätten, vorstellen. In dieser Absicht kann die Zufälligkeit als eine zufällige Eigenschaft betrachtet werden, die in den Dingen selbst nicht wirklich existiret, die aber gleich andern zufälligen Eigenschaften den Anschein einer wesentlichen Eigenschaft hat, um zu dem Endzwecke des menschlichen Lebens zu dienen.

Dieses Gefühl von Zufälligkeit in den Begebenheiten, welches ich nun für ursprünglich halte, gehet nicht allein auf die Begebenheiten in der materialischen Welt, sondern auch auf diejenigen, die aus moralischen Ursachen, oder aus der Thätigkeit des Menschen entspringen. Wenn zwo Armeen, die

wiß von seinem System der allgemeinen Nothwendigkeit ab, daher kam er, wie Cicero zu verstehen giebt, in seinem Streit mit dem Diodorus oft in große Verlegenheit, und Plutarch in seinem Buch de repugnatis Stoicorum tadelt ihn wegen seiner Unbeständigkeit. Allein, Chrysippus wollte lieber der Philosophie zuwider seinen natürlichen Begriffen folgen, und er drang hauptsächlich darauf, daß die Lehre des Diodorus, daß nichts möglich ist, als was wirklich geschieht, ignava ratio sey, die zur gänzlichen Unthätigkeit führet. Cui si pareamus, wie Cicero es ausdrückt, nihil omnino agamus in vita. So frühe merkten die Philosophen, wie schwer es sey, in dieser Lehre vom Schicksal die Spekulation mit den natürlichen Begriffen in Uebereinstimmung zu bringen.

die an Zahl und in der Kriegeszucht gleich sind, in Schlachtordnung gegen einander stehen, so urtheilet ein jeder, daß der Ausgang des Treffens gewissermaßen zufällig sey. Wenn ein Mensch geneigt ist, in seinen Entschlüssen zu wanken, so wird der Weg, den er nehmen wird, für eine Sache des Ungefährs oder des Zufalls gehalten. Wie kann aber dieses Gefühl von Zufälligkeit in dem letzten Fall mit unserer Lehre, daß wir nothwendig handelnde Wesen sind, bestehen? Wir werden sogleich eine äußerst wohlthätige Endursache dieses Gefühls von Zufälligkeit, in den Handlungen sowohl, als in den Begebenheiten sehen, und diesen Endzweck zu erreichen, ist in unserer Natur eine sehr weise Anlage gemacht. Ein Gefühl von Nothwendigkeit würde ohne Zweifel dem Gefühl von Zufälligkeit geradezu widersprechen, und beyde könnten nicht mit einander bestehen. Um also dem Gefühl von Zufälligkeit Platz zu machen, wird die nothwendige Verbindung zwischen Begierde und Willen unsern Augen entzogen, und von dieser künstlichen Einrichtung rührt es her, daß wir es nicht merken, daß wir nothwendig handelnde Wesen sind. Daß wir es sind, wird nicht anders, als durch eine lange Reihe von Schlüssen entdeckt. Die Ueberzeugung aber, die aus einer Schlußkette entstehet, ist zu schwach, als daß sie einer anschauenden Erkenntniß, oder einem ursprünglichen Gefühl von Zufälligkeit die Wage halten könnte.

Wir finden demnach in der moralischen Welt einen Fall, wo die Wahrheit den natürlichen Begriffen des Menschen widerspricht. Jene leitet uns mit unwiderstehlicher Deutlichkeit auf das System der allgemeinen Nothwendigkeit; wir richten uns aber in unserm Verhalten nie nach demselben, son-

dern wir sind vielmehr so gebildet, daß wir nach ganz entgegengesetzten Begriffen handeln. Was haben wir nun in diesem Fall zu thun? Müssen wir die Wahrheit der Empfindung aufopfern, oder müssen wir der Wahrheit anhangen, und diese Empfindung zwingen, sich darnach zu bequemen? Keines von beyden. Die Wahrheit ist nicht geschmeidig genug, sich nach unsern Begriffen zu biegen, und diese sind zu stark, als daß sie durch abstrakte Schlüsse sich unterdrücken ließen. Der Versuch ist vergeblich, pugnantia secum frontibus adversis componere. Laßt uns also aufrichtig verfahren. Laßt uns ohne Bedenken einräumen, daß die Wahrheit an der Seite der Nothwendigkeit ist; daß es aber dem Menschen nützlich ist, mit solchen Begriffen von Zufälligkeit gebildet zu seyn, die ihn zu seinen Verrichtungen geschickt machten. Dieser Gedanke leitet mich zu einer Endursache, welche ich mich itzt zu erklären bemühen will.

Gott ist die erste Ursache aller Dinge. Dieser unendliche Geist machte den großen Entwurf der Regierung, der durch feststehende und unveränderliche Gesetze ausgeführet wird. Diese Gesetze wirken eine regelmäßige Folge von Ursachen und Wirkungen, sowohl in der moralischen als in der materialischen Welt, sie bringen die Begebenheiten, die in dem ursprünglichen Entwurf eingeschlossen sind, zur Wirklichkeit, und verstatten die Möglichkeit keiner andern. Diese Welt ist eine große Maschine, die aufgewunden und im Gang gebracht ist. Die verschiedenen Triebfedern und Räder wirken auf einander, ohne zu fehlen. Der Zeiger rückt fort, und die Uhr schlägt genau so, wie der Künstler es bestimmt hat. Wer richtige Ideen und einen wahren Geschmack an der Philosophie hat, muß sehen, daß

dieses die wirkliche Theorie der Welt ist, und daß bey jeder andern Theorie keine allgemeine Ordnung, kein Ganzes, kein Plan, weder Mittel noch Endzweck in der Regierung der Welt statt finden. In diesem Plan ist dem Menschen als einem vernünftigen Geschöpfe auch seine Stelle angewiesen, und er erfüllet gewisse Endzwecke, zu welchen er bestimmt ist. Er muß handeln, und er muß mit Bewußtseyn und mit Selbstthätigkeit handeln. Er übt seine Kraft zu denken und seine Vernunft, und indem er sie übt, so verbessert er seine Natur. Damit er nun zu der Ausübung der Thätigkeit, zu welcher er bestimmt war, ermuntert werde, so war es nöthig, daß er eine Empfindung von möglichen und zufälligen Dingen hatte, von Dingen, die von ihm, als Urheber, abhangen. Weil aber das Gefühl von Nothwendigkeit mit dem Gefühl von Zufälligkeit in beständigem Widerspruch stehen würde, so war es eine weise Einrichtung, es vor ihm zu verbergen, daß er ein nothwendig handelndes Wesen sey. Wären seine instinktmäßigen Vorstellungen, seine praktische Ideen, nach dem Plan der allgemeinen Nothwendigkeit gebildet, hätte er sich selbst als einen Theil dieser großen Maschine erblickt, die von dem Schöpfer seiner Natur aufgewunden und im Gang gebracht worden, so hätte das mit den Verrichtungen, die ihm auf der Welt aufgetragen waren, nicht bestehen können. Dann würde in der That die ignava ratio, die faule Lehre der Stoiker, gefolgt seyn. Bey der Vorstellung, daß nichts zufällig sey, und daß nichts von ihm als Urheber abhange, hätte weder Vorsorge auf die Zukunft, noch einige Art von Fleiß und Bemühung statt finden können. Er würde keine Bewegungsgründe zu handeln, sondern nur unmittelbare Empfindungen von Schmerz oder

Vergnügen gehabt haben. Er müßte gleich den unvernünftigen Thieren gebildet seyn, die kein anderes Principium der Handlung haben, als bloße Instinkte, die wenigen Instinkte, womit er itzt begabt ist, wären lange nicht zureichend gewesen. Einen Instinkt müßte er gehabt haben zu säen, einen andern zu erndten. Noch andere müßte er gehabt haben, jede Bequemlichkeit des Lebens aufzusuchen, und jede Pflicht des Lebens zu verrichten- Kurz, Vernunft und Gedanke hätten auf diese Art nicht können geübt werden, das ist, der Mensch hätte kein Mensch seyn können, wenn er nicht mit einem Gefühl von Zufälligkeit wäre ausgerüstet, und in Ansehung der Nothwendigkeit, womit er handelt, in einer völligen Unwissenheit gelassen worden. Hierinn sowohl, als in allen übrigen Dingen, kann man die göttliche Weisheit und Güte nicht genug bewundern. So, wie der Allmächtige in der materialischen Welt unsere Sinne nicht zu der Entdeckung der innerlichen Natur und des Wesens der Dinge, sondern zu dem Nutzen und zu der Bequemlichkeit des Lebens gebildet; so wie er uns manche natürliche Gegenstände, nicht in ihrer wahren, sondern in einer Art von künstlicher Gestalt dargestellet, mit solchen Merkmalen bekleidet, und zu der Erregung solcher Empfindungen geschickt gemacht, die zu dem Besten der Menschen dienen: eben so hat er uns auch die Geisterwelt in einer gleichen künstlichen Gestalt dargestellet, mit Farben und Merkmalen bekleidet, die zwar eingebildet, aber doch nützlich sind. Nach dieser künstlichen Gestalt der Dinge wird das Leben geführet: unsere Spekulationen thun nicht das geringste dabey. Der Philosoph mag in seiner Studierstube abstrakten Wahrheiten noch so scharf nachdenken, er mag von der festgesetzten Folge der Ursa-

chen und Wirkungen, die, eigentlich zu reden, nichts in seiner Gewalt läßt, noch so gut überzeugt seyn, so ist er doch kaum in die Welt zurückgekehret, da er den Augenblick als ein frey handelndes Wesen verfährt; * und ob er hierinn gleich nach seiner falschen Voraussetzung verfährt, so wird er doch, welches zu verwundern ist, dadurch von den Endzwecken seiner Handlungen im geringsten nicht abgeleitet, sondern er erfüllt sie noch weit vortheilhafter.

Itzt wird es dienlich seyn, auf einige Einwürfe zu antworten, womit man die bisher vorgetragene Lehre vielleicht bestreiten kann. ** Der eine, der bey dem

* Man sieht aus den Poeten, (siehe Popens Iliade, Buch 6. l. 624.) daß unter den Griechen, einem aufgeklärten und philosophischen Volke, die Lehre vom Schicksal herrschte. Und wenn doch jemanden auch von dem berühmten Orakel sein Schicksal geweißaget war, so hatte dieses bey ihm keine andere Wirkung, als daß er seinen Fleiß verdoppelte, dem bevorstehenden Unglück zu entweichen. Solche Herrschaft haben natürliche Eindrücke nicht allein, wenn sie den abstrakten Schlüssen, sondern auch, wenn sie selbst den heiligsten Aussprüchen entgegengesetzet werden.

** Ich gestehe, daß es einmal meine Meynung gewesen, daß wir eine betrügliche Empfindung von einem Vermögen haben, gegen Bewegungsgründe, oder gegen unsere eigene Neigung und Wahl zu handeln, welches gemeiniglich die Freyheit der Gleichgültigkeit genannt wird. Ich wurde von dem Strom der gewöhnlichen Meynungen fortgerissen, und es konnte mir nicht einfallen, daß dieses Gefühl ein bloßer Traum wäre, da ich sahe, daß es von so ansehnlichen Schriftstellern behauptet wurde. Ich hatte zu gleicher Zeit aus den augenscheinlichsten Beweisen eine völlige Uiberzeugung, daß der Mensch ein nothwendig handelndes Wesen wäre,

und

dem ersten Anblick ein wichtiges Ansehen hat, ist, daß sie Gott so vorzustellen scheint, als ob er mit seinen Geschöpfen betrüglich umgienge. Er hat ihnen gewisse Begriffe von Zufälligkeit in den Handlungen gegeben, wodurch er sie auf gewisse Art gezwungen hat, nach einer falschen Hypothese zu handeln, nicht anders, als ob er ungeschickt wäre, die Regierung dieser Welt zu führen, wenn seine Kreaturen sich die Dinge nach ihrer wahren Beschaffenheit vorstellten. Diesem Einwurf ist größtentheils schon durch die Anmerkung vorgebeuget, die wir in der Einleitung zu diesem Versuche gemacht haben. Von den neuern Philosophen wird durchgängig zuge-

und deswegen schloß ich mit Recht, daß das Gefühl von der Freyheit der Gleichgültigkeit, so wie das Gefühl von Zufälligkeit, betrüglich seyn müßte. Ich ließ mir auch die andere gemeine Meynung gefallen, daß Lob und Tadel, Verdienst, Schuld und Gewissensbisse, Empfindungen, die aus dem moralischen Gefühl entspringen, mit der Nothwendigkeit nicht bestehen können, und folglich auf das betrügliche Gefühl von der Freyheit dir Gleichgültigkeit müssen gebauet seyn. Nach diesen Prämissen sahe ich mich, wiewohl wider meinen Willen, genöthiget, einzuräumen, daß einige von den wichtigsten Empfindungen und Rührungen des moralischen Gefühls, gänzlich auf dieses betrügliche Gefühl von Freyheit gebauet wären. Als ich nun in der ersten Ausgabe dieses Buchs die Sache auf die Art vortrug, so merkte ich gleich, wie verhaßt eine Lehre seyn müßte, die die Tugend einigermaßen auf einen Betrug bauet, und ich gab mir daher Mühe, diesen Einwurf, so gut ich konnte, aus dem Wege zu räumen. Ich werde die Aufrichtigkeit allemal in den Schriften für das Publikum für eben so wesentlich halten, als im Umgange, und ich habe eine so

leben-

gestanden, daß die Vorstellungen unserer äußerlichen Sinne nicht allemal mit der strengen Wahrheit übereinstimmen, sondern so eingerichtet sind, daß sie vielmehr zu nützlichen Endzwecken dienen. Wenn das nun ein Betrug heißen soll, daß unsere Sinne uns nicht richtige Vorstellungen von der materialischen Welt geben, so muß Gott eben sowohl Urheber von diesem Betruge seyn, als er es von demjenigen ist, der in der moralischen Welt herrscht. Aber das Verhalten Gottes kann in dem einen Fall so wenig als in dem andern, mit Recht getadelt werden. Unsere Sinne, sowohl die innerlichen als äußerlichen, sind uns zu verschiedenen Absichten und Endzwecken gegeben, einige, die Wahrheit zu entdecken,

lebendige Ueberzeugung von der Weisheit der Vorsehung, in der Regierung dieser Welt, daß ich keinen Schaden davon fürchten kann, wenn man strenge bey der Wahrheit bleibt, sollte sie auch noch so sonderbar scheinen. Ich erkenne itzt gern meine Irrthümer, und ich bin glücklich genug, zu denken, daß ich endlich auf die rechte Spur gekommen bin. Mir scheint es itzt ein harter Satz, daß die Tugend auf einige Art auf einen Betrug sollte gebauet seyn, ob mir gleich vordem das Vorurtheil von der Wahrheit der Lehre diesen Satz erträglich machte; und es macht mir ein wahres Vergnügen, zu finden, daß das moralische Gefühl vollkommen mit der freywilligen Nothwendigkeit bestehen kann, welches ich für das wahre System der Natur erklären muß. Das moralische Gefühl macht einen Hauptzweig in der moralischen Verfassung des Menschen, und es kann nie sein Ansehen verlieren, so lange wir noch einiges Gefühl von Schmerz und Vergnügen haben. Nach diesem Plan der Moralität verschwindet der Einwurf, daß sie zum Theil auf einen Betrug gebauet ist, und aus dieser Ursache ist auch der Einwurf in der gegenwärtigen Ausgabe weggelassen.

decken, andere, uns glücklich und tugendhaft zu machen. Die Sinne, deren Amt es ist, die Wahrheit zu entdecken, erreichen unfehlbar ihren Endzweck. Eben so auch die Sinne, deren Amt es ist, uns zur Tugend und Glückseligkeit zu leiten. Diese Betrachtung entkräftet den ganzen Einwurf, weil er am Ende darauf hinaus läuft, daß eben der Sinn nicht zu beyden Endzwecken dienen kann. Auf den andern Theil des Einwurfs, daß es nämlich in Gott eine Unvollkommenheit anzeiget, wenn er diese Welt nicht regieren kann, ohne seine Kreaturen zu betrügen, antworte ich, daß in der vorhergehenden Lehre nichts liegt, woraus man die Gottheit mit Recht einer Unvollkommenheit beschuldigen könnte. Denn es ist überflüßig klar, erstlich, daß der Zustand der Dinge weit vollkommener, und der Gottheit weit würdiger ist, wenn alle Begebenheiten in ununterbrochener Ordnung in einer festgesetzten Reihe von Ursachen und Wirkungen fortgehen, als wenn alles unbeständig, wankend und zufällig wäre. Ferner, daß ein solches Wesen, als der Mensch, wenn er in diese Welt sollte gesetzt werden, und seine itzige Rolle darinn begleiten, alsdann eine Empfindung von der Zufälligkeit der Begebenheiten und von seinem Vermögen, sie zu regieren und zu verändern, haben müßte. Der Einwurf läuft daher am Ende blos darauf hinaus, daß Gott keine Widersprüche wirken kann. Denn war es schicklich und weise, daß der Mensch, als ein unabhängiges Wesen, das das Vermögen hätte, seine eigenen Handlungen, und vermittelst derselben auch künftige Begebenheiten zu regieren, denken und handeln mußte: so war es unmöglich, dieses zu bewerkstelligen, ohne ihn mit einem Gefühl von diesem Vermögen zu begaben; und war es schicklich und weise, daß allgemeine Nothwen-

wendigkeit der wirkliche Plan der Welt seyn mußte: so mußte dieses Gefühl betrüglich seyn. Und da wir in manchen Fällen sehen, daß unsere Glückseligkeit auf betrüglichen Vorstellungen beruhet, wie sollte es uns anstößig seyn, daß unsere Thätigkeit durch eben dieselben Mittel befördert wird? Keiner siehet es als eine Beschuldigung der Gottheit an, daß wir uns Schönheit, Größe, Farbe, Hitze und Kälte so vorstellen, als ob sie in den Gegenständen selbst existirten, welches doch falsch ist, da diese Vorstellungen, ob sie gleich betrüglich sind, unsere Glückseligkeit befördern, und gleichwohl hängt unsere Glückseligkeit weit mehr von unseren Handlungen ab, als von irgend einer von diesen Vorstellungen.

Man kann diesem Einwurf durch eine andere Wendung vielleicht eine neue Gestalt geben. Wenn es zum Besten des Menschen nöthig war, daß ihm eine solche künstliche Empfindung anerschaffen würde, warum wurde er denn mit so vieler Einsicht begabt, das Geheimniß zu entdecken? Wozu dient es, ihm so viel Licht zu lassen, daß er die Verkleidung in der moralischen Welt entdecken konnte, da es doch die Absicht war, daß er sein Verhalten nach dieser Verkleidung einrichten sollte? Hierauf antworte ich zuerst, daß die Entdeckung, wenn sie einmal gemacht ist, von keiner bösen Folge begleitet wird; und ferner, daß eine gute Folge von sehr großer Wichtigkeit daraus entspringet. Keine böse Folge, sage ich, fließt aus dieser Entdeckung, daß Zufälligkeit und das Vermögen, unser eigenes Verhalten willkührlich einzurichten, betrügliche Vorstellungen sind. Denn dieser Fall ist unstreitig mit dem in der materialischen Welt parallel, wo kein Schade darauf erfolgt ist. Nachdem wir durch die Philosophie entdeckt haben, daß verschiedene Erschei-

nungen der Natur blos nützliche Illusionen sind, daß die zufälligen Eigenschaften in der Materie nicht existiren, und daß die Vorstellungen der äußerlichen Sinne in manchen Fällen mit der philosophischen Wahrheit nicht übereinstimmen, nachdem alle diese Entdeckungen gemacht sind, finden wir denn, daß sie sogar bey dem Philosophen selbst in seinem gewöhnlichen Verhalten die geringste Aenderung machen? Verfähret er nicht, gleich dem übrigen Theil der Menschen, so wie es sich auch gehöret, nach dem gewöhnlichen System der Erscheinungen und natürlichen Vorstellungen? In unserm gegenwärtigen Fall werden unsere Spekulationen über Freyheit und Nothwendigkeit den Plan der Natur eben so wenig zerstören. Wir handeln nach dem gewöhnlichen System, und wir müssen darnach handeln, und keine Entdeckungen, die betrügliche Natur unserer Vorstellungen betreffend, können je die Absicht Gottes auf einige Zeit zernichten. Doch dieses ist es noch nicht alles. Diese Entdeckungen sind nicht allein unschädlich, sondern auch von vortrefflichem Nutzen, da sie uns einen der stärksten Beweise für das Daseyn Gottes geben, und die Weisheit und Güte seiner Vorsehung in das helleste Licht setzen. Nichts ist mit deutlicheren Merkmalen der Weisheit bezeichnet, nichts kann dem Ungefähr mehr entgegengesetzt seyn, als ein Plan, der so künstlich angelegt ist, unsere Eindrücke und Gefühle mit den Endzwecken des Lebens übereinstimmig zu machen. Denn hier weichen die Dinge, so zu reden, von der geraden Linie ab, sie werden von der Bahn, die sie von selbst gehen würden, abgeleitet, und gegen ihre Natur in ein solches Modell gezwungen, daß sie dem Menschen vortheilhaft werden. Er empfängt die Eindrücke der moralischen Welt nicht auf eben

die Art, wie das Wachs die Eindrücke des Siegels. Sie malet sich bey ihm nicht so ab, wie die Bilder in einem Spiegel. Seinen Vorstellungen ist vielmehr eine besondere Farbe und Gestalt gegeben, die sich vortrefflich zu der Person schicket, die er auf Erden spielen soll. Sie sind freylich betrüglich. Allein, dieser Umstand macht es eben, daß in dem Menschen, welches in der That wundernswürdig ist, zwey der niedrigsten Dinge von der Welt, Freyheit und Nothwendigkeit, vereiniget sind, und dieses hat die herrliche Wirkung, daß alle Vortheile eines nothwendig und eines frey handelnden Wesens ihm zu Theile werden. Die Entdeckung einer so wunderbaren Einrichtung, die dem blinden Zufall mehr entgegen stehet, als irgend etwas, das sich erdenken läßt, muß uns nothwendig den stärksten Eindruck von einer weisen Ursache geben, die nach Absichten handelt. Und das zeigt uns zugleich eine hinreichende Ursache, warum es dem Menschen vergönnt ist, diese erstaunliche Entdeckung zu machen. Der Allmächtige hat uns erlaubt, in so weit einen Blick in seine geheimen Rathschläge zu thun, als es uns den gerechtesten Grund giebt, seine Weisheit zu bewundern und anzubeten. Es verdient bemerkt zu werden, daß die Fähigkeiten des Menschen überhaupt über die Bedürfnisse und Nothwendigkeit seines gegenwärtigen Zustandes hinauszugehen scheinen. In Ansehung seiner Wünsche und Begierden hat man dieses schon oft beobachtet. Allein, eben das findet auch bey den Kräften seines Verstandes statt, die sich zuweilen, wie in dem Fall, den wir vor uns haben, über die Grenzen der Erkenntniß, die ihm in seinem gegenwärtigen Leben nöthig ist, erstrecken, und ihm von höhern und edleren Entdeckungen ein dämmerndes Licht geben.

Wo es nicht nützlich ist, die Natur zu sehen, da ist ein Schleyer über sie geworfen: und dennoch wird ihm zuweilen, wenn er den Schleyer ein wenig zurückziehet, ein freyerer Blick verstattet, sie zu beschauen; damit seine Bewunderung der Natur und des Gottes der Natur wachsen, damit seine Neugierde und die Liebe der Wahrheit ernähret, und vielleicht auch, damit ihm ein Augurium oder Ahndung möge gegeben werden, daß er zu einem künftigen weit erhabenern Stande des Daseyns bestimmt ist, wo er die völlige Reife seiner Natur erreichen, und nicht länger künstliche Eindrücke nöthig haben, sondern nach der genauesten Wahrheit der Dinge empfinden und handeln wird.

Anhang,

der das Wesentliche einer kleinen Schrift enthält, die zur Vertheidigung des vorhergehenden Versuchs geschrieben worden.

Die Lehre unsers Verfassers von der Freyheit und Nothwendigkeit kann unter folgenden Hauptstücken zusammengefaßt werden. 1) Daß der Mensch ein vernünftiges und mit Freyheit begabtes Wesen ist. 2) Daß seine Freyheit darinn bestehet, willkührlich, das heißt, seiner Neigung und seiner Wahl gemäß zu handeln. 3) Daß sein Wille nothwendig, das ist, unfehlbar und gewiß durch Bewegungsgründe bestimmt wird; oder mit den Schullehrern zu reden: voluntas necessario sequitur ultimum judicium intellectus practici. 4) Daß folglich die Freyheit der Gleichgültigkeit, oder das Vermögen, willkührlich, ohne und wider Bewegungsgründe zu handeln, kein Theil der menschlichen Natur ist. 5) Daß, obgleich die menschlichen Handlungen in einer festgesetzten Ordnung fortgehen, dieses doch keinem blinden Schicksal, sondern der Vorbestimmung und dem Rathschlusse Gottes, der die erste Ursache aller Dinge ist, zuzuschreiben sey.

In allen diesen Stücken können Weltweise und Theologen verschiedene Meynungen haben, sie können und werden immer den andern Irrthümer beymessen. Aber daß diese Meynungen von irgend einer Kirche in Schottland, als ungesund und ketzerisch sollten getadelt werden, da sie doch von unsern ersten großen Reformatoren angenommen, in den berühm-

rühmtesten Systemen der Theologie, die von reformirten Geistlichen aufgesetzt sind, eingeschärft, und auf unsern Akademien gelehret worden, das verräth eine große Unwissenheit. Bey uns ist es ein Grundartikel, daß Gott von aller Ewigkeit alles, was geschieht, vorhergeordnet, daß alle Begebenheiten unveränderlich und nothwendig durch den Rathschluß Gottes festgesetzt sind, und daß sich nichts begeben kann, als auf die Art, wie er es vorher bestimmt hat. Die rechtgläubigsten Theologen sind aber mit unserm Verfasser nicht allein in seiner Lehre von der Nothwendigkeit einig, in so fern sie auf den Rathschluß Gottes gegründet ist; sondern auch gleichfalls in seiner Erklärung von der vernünftigen und moralischen Nothwendigkeit, die durch die Wirkungen der Bewegungsgründe auf den Willen hervorgebracht wird. Sie halten mit ihm dafür, daß die Freyheit nicht der Nothwendigkeit, sondern dem Zwange entgegengesetzt wird, daß sie nicht in der Gleichgültigkeit, sondern in der Selbstthätigkeit oder lubentia rationalis bestehet, und daß der Wille dem letztern Urtheil des Verstandes folgt. Sie zeigen, daß keine von den Folgen daraus fließen, die man sich bemühet hat, unserm Verfasser aufzubürden, sondern daß Tugend und Laster, Belohnungen und Strafen mit einer Nothwendigkeit von dieser Art bestehen können. So urtheilet z. E. der große Calvin auf folgende Art:

„ Da man oft des Unterschiedes zwischen Noth-
„ wendigkeit und Zwang Erwähnung gethan, wor-
„ auf dieser ganze Streit ankömmt, so müssen wir
„ dieses etwas umständlicher erklären. Diejenigen,
„ die den freyen Willen im Gegensatz gegen die gött-
„ liche Gnade vertheidigen, behaupten, daß da kei-
„ ne Tugend noch Laster seyn kann, wo Nothwen-
„ digkeit ist. Wir antworten, daß Gott nothwen-

„ dig

„ dig gut ist, und daß seine Güte, ob sie gleich
„ nothwendig ist, doch deßwegen nicht weniger Lob
„ verdient. An der andern Seite, daß der Teufel
„ nothwendig böse ist, und doch ist seine Bosheit
„ nicht weniger sträflich. Dieses ist auch unsere Er-
„ findung nicht. Der heilige Augustin und der hei-
„ lige Bernard urtheilen eben so. — Unsere Wider-
„ sacher dringen darauf, daß das, was freywillig
„ ist, zu gleicher Zeit nicht nothwendig seyn kann.
„ Wir aber zeigen ihnen, daß diese beyden Eigen-
„ schaften in der Güte Gottes gefunden werden. Sie
„ geben vor, daß es ungereimt ist. Sie werfen von
„ neuem ein, daß, wenn Tugend und Laster nicht
„ von einer freyen Wahl herrühren, nach der Bedeu-
„ tung, die sie dem Worte Freyheit geben, Stra-
„ fen oder Belohnungen gar nicht statt finden kön-
„ nen. In Ansehung der Strafen antworte ich, daß
„ sie mit Recht an denen vollzogen werden, die
„ Uebels thun, weil es hier gar keinen Unterschied
„ macht, ob ihre Wahl frey, d. i. willkührlich war,
„ oder ob sie unter dem Einfluß böser Bewegungs-
„ gründe standen, wenn sie nur bey ihrer Verschul-
„ dung freywillig waren. — In Ansehung der Be-
„ lohnungen ist es gewiß nicht ungereimt, wenn
„ wir behaupten, daß sie mehr nach der Größe der
„ göttlichen Gnade, als nach dem Verdienst der
„ Menschen gegeben werden. „ Calvin. Tractat. theolog. p. 152. edit. Amstelod. 1667.

Der gelehrte Franz Turretin, Professor zu Genev, dessen Ansehen als eines orthodoxen Theologen jeder ein sehr großes Gewicht einräumen wird, untersucht diese Frage umständlich in seinen Instit. theolog. unter dem Kapitel de libero arbitrio, vol. I. pag. 728. bis 737. und behauptet einerley Lehre mit unserm Verfasser. Er stellet dieses als den Haupt-

und Grundirrthum der Armenianischen und Pelagianischen Ketzereyen vor, daß sie die Freyheit in der Gleichgültigkeit nicht in der Selbstthätigkeit setzen, und daß sie glauben, daß jede Art der Nothwendigkeit mit der Freyheit streite. Er gehet hierauf mit großer Genauigkeit und Stärke der Vernunft die verschiedenen Arten der Nothwendigkeit durch. Er zeiget, daß zwey von ihnen, der Zwang und die physische Nothwendigkeit, die aus den Gesetzen der Materie entstehet, die Freyheit zerstören; daß aber die vernünftige oder moralische Nothwendigkeit, die aus der Verfassung der Seele, in so fern sie durch Bewegungsgründe nothwendig bestimmt wird, entspringet, und die Nothwendigkeit, die aus dem göttlichen Rathschluß entspringet, mit der Freyheit in ihrer orthodoxen Bedeutung vollkommen bestehen könne. Er räumt den Einwurf gegen diese Lehre, daß sie den Menschen zu einer bloßen Maschine mache, aus dem Wege, und zeigt fast auf eben die Art, wie unser Verfasser, daß wenn die Armenianische Freyheit der Gleichgültigkeit, oder ein willkührliches Vermögen gegen alle Bewegungsgründe zu handeln, statt finde, der Mensch das unvernünftigste und unbegreiflichste Wesen seyn würde, dem Gründe und Beweise, Lehren und Befehle vergebens würden vorgelegt werden. Er drückt sich unter andern mit folgenden Worten aus: (pag. 566. Vol. I.) „ Es „ giebt nur zwo Arten der Nothwendigkeit, die mit „ der Freyheit nicht bestehen können, die physische „ Nothwendigkeit, und die Nothwendigkeit des „ Zwanges. Die anderen Arten der Nothwendigkeit, die entweder aus dem Rathschluß oder Einfluß Gottes, oder aus dem Gegenstande selbst „ und aus dem letzten Urtheil des Verstandes entspringen, heben die Freyheit so wenig auf,

„ daß

„ daß sie dieselbe vielmehr bestätigen, weil sie den
„ Willen nicht zwingen, sondern nur überreden, und
„ eine freywillige Wahl in dem, der vorher nicht
„ willig war, hervorbringen. Denn was ein Mensch
„ nach seiner Neigung mit Verstand und Ueberle-
„ gung und mit der völligen Einstimmung seines
„ Willens thut, das kann er unmöglich anders als
„ frey thun, ob er es gleich in einem andern Ver-
„ stande nothwendig thut. Dieses stehet immer fest,
„ von welcher Seite auch die Nothwendigkeit, die
„ ihm aufgelegt ist, entstehen mag; es sey nun von
„ dem Daseyn der Sache selbst, oder von dem Be-
„ wegungsgrunde, der seinen Willen wirklich be-
„ stimmt, oder von dem Rathschluß und von der
„ Mitwirkung der ersten Ursache. „

Benedikt Pictet, der Nachfolger Turretins, in der Professur zu Genev, der auf den Akademien seines Landes für einen Schriftsteller von den gesundesten Grundsätzen erkannt wird, behauptet eben diese Lehre so deutlich, daß keine Worte sie bestimmter und genauer ausdrücken können. „Ehe wir vom
„ freyen Willen reden, sagt er, müssen wir die Mey-
„ nung dieses Ausdrucks erklären. Durch den freyen
„ Willen verstehen wir nichts anders, als ein Ver-
„ mögen, mit Verstand und Ueberlegung ohne äus-
„ serlichen Zwang zu thun, was uns gefällt. Die-
„ sem freyen Willen stehen zwey Dinge entgegen,
„ erstlich die physische oder natürliche Nothwendig-
„ keit, dergleichen wir bey leblosen Dingen sehen,
„ die Nothwendigkeit z. E. durch welche das Feuer
„ brennet. Ferner, die Nothwendigkeit des Zwan-
„ ges, die von äußerlicher Gewalt entstehet, die
„ demjenigen, welcher sie leidet, gegen seinen Wil-
„ len aufgelegt wird. Wenn z. E. ein Mensch in
„ ein Gefängniß, oder in einen Götzentempel ge-

„ schleppet wird. Aber wir müssen den freyen Wil-
„ len weder der Nothwendigkeit entgegen setzen, die
„ aus der Abhängigkeit von Gott entstehet, unter
„ welcher sich alle Kreaturen befinden, und von
„ welcher kein vernünftiges Wesen kann befreyet
„ werden; noch auch der Nothwendigkeit, die aus
„ dem letzten Urtheil des Verstandes entstehet, als
„ wenn ich nothwendig das verrichte, was mir das
„ Beßte scheint. Denn meine Wahl, ob sie gleich
„ nothwendig ist, ist dem ungeachtet doch frey. Al-
„ les, was derohalben zur Freyheit erfodert wird,
„ ist, daß jemand selbstthätig, und mit Verstande
„ handelt, welches deutlich daraus folget, daß
„ Gott das freyeste von allen Wesen, und doch noth-
„ wendig zum Guten bestimmt ist. Eben das gilt
„ auch von den Heiligen und Engeln. Die Freyheit
„ bestehet demnach nicht in der Gleichgültigkeit.
„ Denn wenn dieses wäre, so würde Gott kein freyes
„ Wesen seyn, und je mehr ein Mensch zum Guten
„ bestimmt wäre, je vollkommener er wäre, desto
„ weniger Freyheit würde er haben; welches unge-
„ reimt ist. Dieses wird durch folgenden Schluß noch
„ weiter bestätiget. Wir wählen das, was uns das
„ Beßte oder das Vortheilhafteste scheint, mit völ-
„ liger Freyheit. Denn bey wem ist solche Wahl
„ nicht herzlich und freywillig? Und doch werden
„ wir zu solcher Wahl durch eine starke und unwi-
„ derstehliche Nothwendigkeit bestimmt; denn kein
„ Mensch hat in diesem Fall eine Freyheit der Gleich-
„ gültigkeit. Kein Mensch kann sich selbst, elend
„ zu seyn, wünschen, oder das Böse als Böses er-
„ wählen. Die Freyheit bestehet derohalben keines-
„ weges in der Gleichgültigkeit. „ Theolog. christ.
L. 4. c. 6. l. 4.

Von

Von unsern neuern reformirten Schriftstellern, die mit unserm Verfasser übereinstimmen, will ich nur einen anführen. Nämlich den ehrwürdigen Herrn Jonathan Edwardt, Predigern zu Stackbridge in Neuengland, der vor kurzem eine Schrift unter dem Titel herausgegeben: **Eine sorgfältige und genaue Untersuchung der izt herrschenden Meynungen von der Freyheit des Willens, ohne welche man glaubt, daß die moralische Thätigkeit, Tugend und Laster, Belohnung und Strafen, Lob und Tadel, nicht bestehen können.** *)

Die Frömmigkeit und Orthodoxie dieses Schriftstellers werden hoffentlich keine andere, als Armenianer, in Zweifel zu ziehen wagen. Nichts kann geschickter seyn, als sein Buch, allen Einwürfen gegen unsers Verfassers Lehre von der moralischen Nothwendigkeit zu begegnen, ihre Uebereinstimmung mit der Vernunft und Schrift zu lehren, und zu zeigen, wie ungerecht es sey, ihr böse Folgen beyzumessen. Besondere Stellen daraus anzuführen würde unnöthig seyn. Denn das ganze Buch ist vom Anfange bis zum Ende eine zusammenhangende Kette von Schlüssen zur Bestätigung dieser Lehre.

„ Er behauptet und beweiset durchgehends, daß der
„ Wille in jedem Fall durch die stärksten Bewe-
„ gungsgründe nothwendig bestimmt wird, und
„ daß diese moralische Nothwendigkeit (p. 24.) eben

*) A carefull and strict enquiry into the modern prevailing notions of that freetom of will, which is supposed to the essential to Moral agency, virtue and vice reward and punishment, praise and blame, Boston 1754.

„ so unwiderstehlich seyn kann, als die natürliche,
„ das ist, daß ein moralischer Effekt mit seiner mo-
„ ralischen Ursache eben so vollkommen kann ver-
„ bunden seyn, als ein natürlicher nothwendiger
„ Effekt mit seiner natürlichen Ursache verbunden
„ ist. Denn, sagt er, (p. 32.) der Unterschied die-
„ ser beyden liegt nicht so sehr in der Natur der
„ Verbindung, als in den verbundenen Dingen.
„ Er verwirft den Begriff von der Freyheit, der dem
„ Willen ein selbstbestimmendes Vermögen zu-
„ schreibt, und eine Gleichgültigkeit der Zufällig-
„ keit einführet. „ (p. 29.) und zeigt in verschie-
denen Kapiteln, daß diese Begriffe von der Frey-
heit, die die Armenianer annehmen, so wenig nö-
thig sind, von Tugend und Laster, Lob und Tadel,
Grund anzugeben, daß sie vielmehr im Gegentheil
mit der Tugend nicht bestehen können, die die be-
stimmende Kraft der Bewegungsgründe vorausse-
tzen muß.

Er untersucht die Stellen der Schrift, die sich auf diese Lehre beziehen. Er zeiget, daß die Handlungen des Willens in der menschlichen Seele Christi nothwendig heilig und doch tugendhaft, des Lobes und der Belohnung würdig waren. Er beantwortet den Einwurf, daß diese Lehre Gott zum Urheber der Sünde mache, gerade auf eben die Art, wie unser Verfasser, durch die Distinktion zwischen der Absicht Gottes und der Absicht des Sünders. Obgleich kein Mensch, der entweder den Karakter dieses Verfassers kennt, oder sein Buch lieset, seinen Eifer für die Religion in den geringsten Zweifel ziehen kann, so scheint es doch, daß in Neuengland, so wie anderswo, die würdigsten Männer gegen die Lästerung und Verläumdung nicht sicher sind. Denn Herr Edwards schließet sein Buch mit folgenden

Wor-

Worten. (p. 288.) „ Es ist nicht unwahrscheinlich,
„ daß einige, die sich auf die angenommenen vernünf-
„ tigen Grundsätze einer itzt modischen Theologie viel
„ zu gute thun, über den Inhalt dieser Abhandlung
„ in Unwillen gerathen, und das gewöhnliche Ge-
„ schrey über das Schicksal der Heiden, über die
„ Hobbesianische Nothwendigkeit, und daß man die
„ Menschen zu blossen Maschinen macht, erneuern
„ werden. Sie werden die schrecklichen Beywörter:
„ fatal, unvermeidlich nicht schonen; es kann
„ seyn, daß sie auch noch abscheulich und gottes-
„ lästerlich hinzusetzen. Vielleicht werden sie das,
„ was gesagt ist, mit solchen Farben vorstellen, die
„ der Einbildungskraft anstößig seyn, und die Lei-
„ denschaften derer aufbringen werden, die entweder
„ zu wenig Fähigkeit, oder zu viel Zutrauen zu den
„ Meynungen, die sie einmal eingesogen, und zu
„ viel Verachtung des Gegentheils haben, als daß
„ sie die Sache in eine ernstliche und vorsichtige Prü-
„ fung ziehen sollten. Vielleicht werden sie einige
„ einzelne Stücke aussuchen, von denen sie glau-
„ ben, daß sie in den Ohren des großen Haufens
„ am härtesten klingen werden. Diese werden sie
„ durch ihre Glossen und Commentarien mit hefti-
„ gen und verächtlichen Worten vorstellen, und denn
„ über das Ganze triumphiren und spotten. „ —
Wie unanständig solche Methoden sind, wie wenig sie sich für einen aufrichtigen und unpartheyischen Liebhaber der Wahrheit schicken, das zeiget der Verfasser umständlich, und ich zweifle nicht, daß meine Leser sich mit ihm vereinigen werden, ein solches Verfahren zu verdammen. Um mich von der ermüdenden Einförmigkeit einer langen Vertheidigung zu erholen, will ich bey dieser einzigen Gelegenheit mit meinen Gegnern umtauschen, und mein Glück

mit einem Angriff versuchen. Laßt uns dieser Freyheit der Gleichgültigkeit ein wenig näher treten, die in unsern Zeiten selbst bey einigen, die für Reformirte wollen gehalten werden, so sehr in Gnaden gekommen, und untersuchen, ob sie eine genauere Untersuchung aushalten könne. Ich gebe nicht alle Hoffnung auf, daß man bey einer ruhigen Betrachtung finden wird, daß sie ein Liebling sey, für welchen es nicht der Mühe werth ist, zu streiten. Die Freyheit der Gleichgültigkeit in der Auswahl unter zwey Dingen von gleichem Werth mag ohne Einwendung hingehen. Sie ist völlig nach unserm Geschmack; allein, an Fälle von solcher Art ist die Freyheit der Gleichgültigkeit nicht eingeschränkt. Man behauptet von dem Menschen, daß er ein Vermögen hat, zu wollen, oder zu handeln, ohne daß er irgend eine Ursache oder Bewegungsgrund, die seinen Willen bestimmt, dazu hat. Mit gleicher Dreistigkeit wird ihm das noch seltsamere Vermögen zugeschrieben, nicht allein ohne Bewegungsgründe, sondern gerade gegen alle, auch die stärksten Bewegungsgründe, die seinen Willen regieren können, zu wollen und zu handeln. Man könnte dagegen nun schon anführen, daß diese Lehre ein kühner Anfall auf die gesunde Vernunft des menschlichen Geschlechts ist, und daß es nicht weniger kühn ist, dieses alles ohne den geringsten Beweis, und ohne die geringste Erfahrung zur Bestätigung anzuführen, als bewiesen anzunehmen. Vielleicht ist ein solches Wesen, als hier beschrieben wird, möglich; aber ein jeder, der nicht eine Sache zu vertheidigen hat, wird bezeugen, daß er dieses Wesen nicht ist. Ich unterstehe mich, zu behaupten, daß, wenn diese Fragen mit den deutlichsten Ausdrücken, einem jeden Menschen von gesundem Verstande, der von dem

ganzen Streite nichts weiß, vorgelegt würden, seine Antwort auf eine jede Frage von der Freyheit der Gleichgültigkeit, so wie sie oben erkläret ist, widersprechen würde. — Doch ich will auf diese Betrachtung itzt nicht weiter dringen, sondern die Freyheit der Gleichgültigkeit von einer ganz andern Seite angreifen, indem ich die Folgen eines solchen Vermögens untersuche, wobey ich, um des Beweises willen, auf einen Augenblick annehme, daß es dem Menschen wirklich zukomme. In dem Versuch über Freyheit und Nothwendigkeit ist weitläuftig gezeiget, daß ein Mensch, der dieses Vermögen hätte, ein ungereimtes und unbegreifliches Wesen seyn würde. Man könnte sich nicht auf ihn verlassen. Eidschwüre und Zusagen würden zerbrechliche Fesseln seyn, und er wäre zum geselligen Leben ganz und gar untüchtig. Ich setze itzt hinzu, daß dieses Vermögen, welches man dem Menschen andichtet, um ihm eine desto größere Herrschaft über sich selbst zu geben, in der That die gegenseitige Wirkung haben würde. In dem Augenblick, da der Mensch will oder handelt, möchte er vielleicht alsdann eine ganz übernatürliche Herrschaft über sich selbst haben: aber eine vorhergehende Gewalt würde er wohl nicht haben. Er könnte selbst in dem Augenblick, da die Ausführung nahe ist, für sich nicht gut sagen, was sein Entschluß sey, wie er wählen, oder wie er handeln würde. Und aus der Natur der Sache selbst ist es deutlich, daß selbst die Gottheit keine Vorherwissenheit haben könnte, wenn man annimmt, daß der menschliche Wille ganz willkührlich und von allen innerlichen und äußerlichen Banden ganz unabhängig ist.

Mein zweyter Angriff ist von dem ersten verschieden. Ich betrachte den Menschen, wie er auf dem großen Theater der Welt handelt, auf welchem alle Dinge durch die Vorsehung eines allmächtigen Wesens regieret werden. So wie es uns scheint, so wird der regierende Einfluß der Vorsehung durch diese angenommene Freyheit der Gleichgültigkeit von den menschlichen Handlungen gänzlich ausgeschlossen. Die Wirkungen der Materie werden von feststehenden Gesetzen regieret, und führen daher die großen Absichten der Vorsehung aus, ohne zu fehlen. Aber welcher Regel können die Handlungen der Menschen unterworfen werden, wenn sie, wie mann annimmt, ganz willkührlich sind, und unter keiner Art von Herrschaft stehen? Unter der Leitung der Gottheit können sie nicht stehen. Denn so bald man das annimmt, so ist es mit der Freyheit der Gleichgültigkeit sogleich zum Ende. Der Einfluß der Gottheit muß alle andere Bewegungsgründe in der Bestimmung des Willens weit überwiegen, und folglich die Wirkung haben, den Menschen in der Bedeutung, die die moralische Nothwendigkeit hat, zu einem nothwendig handelnden Wesen zu machen. So wird also der Mensch durch diese ihm zugeschriebene Freyheit der Regierung der Vorsehung entzogen und ohne Regel dem seltsamsten und wunderlichsten Spiel des Zufalls in seinen Handlungen überlassen, unabhängig von Bewegungsgründen, die vom Guten und Bösen hergenommen werden, unabhängig von Vernunft, unabhängig von jeder Absicht, von jedem Endzweck. Hier wird deutlich, so weit menschliche Handlungen einen Einfluß darein haben können, der Zufall in seiner häßlichsten Gestalt, in die Welt zurückgeführet. Dieses eröffnet uns eine traurige Scene, die zureichend ist, einem

jeden,

leben, der Gefühl hat, Entsetzen zu erregen. Nun mögen die Armenianer nur nicht mehr gegen die blinde Fatalität schreyen. Sie ist gewiß eine schreckliche Lehre. — Allein, ist denn blinde Fatalität schlimmer, als blinder Zufall? Könnte ich von dem einen oder von dem andern überzeugt werden, so würde ich fürchten in Verzweiflung zu fallen, und ich würde leicht verleitet werden, das Daseyn Gottes zu läugnen. Doch genug von dieser traurigen Scene! — Ich gehe weiter, um einen Gedanken zu verfolgen, den ich oben gelegentlich hingeworfen, nämlich, daß die Freyheit der Gleichgültigkeit eine Chimäre ist, die von keinen Erfahrungen in der Natur unterstützt wird, und deren kein Mensch sich je bewußt war. Dieses veranlaßt mich, zu sagen, und zu glauben, daß sie nie im Ernst von einem Menschen nach ihrer wahren Bedeutung angenommen worden; selbst von dem eifrigsten Armenianer nicht. Diejenigen, die diese Lehre annehmen, speisen sich gewiß mit Worten ab, und denken gar nicht daran, die Sache selbst nach ihrer innern Beschaffenheit zu untersuchen. Denn welcher Mensch von gesundem Verstande hat sich je eingebildet, daß er eine Zuneigung haben, daß er eine Wahl treffen, daß er einen Entschluß fassen könne, ohne durch eine Betrachtung, gute oder böse, dazu gereizt zu seyn, ohne einen Endzweck oder ein Ziel zur Absicht zu haben? Wenn ein Mensch handelt, so erwartet man immer von ihm, daß er sagen kann, warum er handelt. Kann er dieses nicht sagen, so betrachtet ihn ein jeder als einen Thoren oder Unsinnigen. Als eine Folge aus dieser Betrachtung unterstehe ich mich ferner, zu behaupten, daß die Lehre von der moralischen Nothwendigkeit zu allen Zeiten von allen Menschen von gesundem Verstande, die noch

durch

durch die Lehrsätze zu keiner Sekte verleitet worden, angenommen ist, ob sie gleich von keinen, als nur von den Gelehrten und Nachdenkenden, bis zu ihrer äußersten Höhe getrieben, und in ihrem ganzen Umfange eingesehen worden. In Ansehung der Handlung betrachtet sich zwar ein jeder als frey, weil er sich bewußt ist, daß er nach seinem Willen und nach seiner eigenen Wahl handelt. Indessen ist er sich doch zu gleicher Zeit bewußt, daß er nicht das Vermögen hat, willkührlich, oder mit völliger Gleichgültigkeit zu wählen. Was seine Neigungen, Wünsche und Begierden betrifft, so empfindet er, daß diese nicht unter seiner willkührlichen Gewalt stehen: und dieses einmal zugestanden, so ist auch die Kette der moralischen Nothwendigkeit so gut als gewiß. Denn kein Mensch von gesundem Verstande hat zu der Zeit, da er handelt, den geringsten Zweifel, daß sein Wille von seinen Neigungen, Wünschen und Begierden regieret werde, welches der Freyheit der Gleichgültigkeit mit einem male den Garaus macht.

So sehe ich die berühmte Lehre von der Freyheit der Gleichgültigkeit an, und so muß ich sie ansehen. Da ich dieses nun nicht ändern kann, so kann ich mich auch eben so wenig enthalten, nach einer unpartheyischen Ueberlegung zu glauben, daß der Verfasser der Versuche wohl gethan, daß er sich, so viel an ihm ist, bemühet, die Armenianische Lehre aus unserer Kirche zu verbannen. Denn es ist meine ernstliche Meynung, daß man sie mit allen ihren nothwendigen Folgen nicht annehmen kann, ohne in der That blinden Zufall, Verwirrung und Anarchie, die der gerade Weg zur Atheisterey sind, in die Welt einzuführen. Es sey zwar ferne von mir, die Armenianer der Atheisterey zu beschuldigen,

oder sie als Leute ohne Religion auszuschreyen. Ich weiß zu gut, daß ihre Lehre von vielen frommen und guten Männern behauptet wird. Allein, das muß ich mir die Freyheit nehmen, zu sagen, daß diese Leute in dem Vorgemach stehen bleiben, und ihren Weg nicht bis zum Zimmer selbst fortsetzen, wo sie die häßliche Gestalt ihrer Lehre sehen könnten. Diese Gestalt ist ihnen nun vor Augen gelegt. Kann sie zu einer neuen Form umgebildet werden, so daß sie sich mit der Religion und Sittlichkeit reimet, so muß diese Verbesserung einem jeden Rechtschaffenen angenehm seyn, weil denen, die der Freyheit der Gleichgültigkeit anhängen, kein geringer Dienst dadurch geschehen wird. Allein, ohne auf die Gabe der Weißagung Anspruch zu machen, wage ich es doch, vorher zu sagen, daß es schwer seyn wird, auf irgend einem Wege der moralischen Nothwendigkeit auszuweichen, und daß eine jede gründliche Verbesserung der Armenianischen Lehre unfehlbar zu den Grundsätzen des Calvins und unserer andern Reformatoren führen muß.

Anmerkung des Uibersetzers.

Die Untersuchung, die in dem vorhergehenden Versuche über Freyheit und Nothwendigkeit angestellet worden, ist keine müßige Spekulation, sondern in der Sittenlehre, und in der Beurtheilung der menschlichen Handlungen von ungemeiner Wichtigkeit. So wie die Entscheidung hier ausfällt, so wird auch die Auflösung der Fragen ausfallen, die uns sehr angelegentlich sind. Kann der Mensch anders seyn, als er ist, und anders handeln, als er handelt? Ist es Glück oder Verdienst, wenn ich tugendhaft bin? Ist es Verhängniß oder Schuld, wenn ich lasterhaft bin? Verdiene ich Lob und Belohnung, wenn ich gut, verdiene ich Mitleiden, oder Tadel und Strafe, wenn ich böse handle? Diese ganze Untersuchung ist auch nur in so fern wichtig, als sie in die Auflösung dieser Fragen einen Einfluß hat. Sonst kann es mir allzeit gleichgültig seyn, was die Freyheit sey; (denn ich streite nicht um ein Wort,) ob sie dem Menschen zukomme, wo sie ihren Sitz habe, im Verstande oder im Willen, oder ob sie eine ganz besondere Kraft sey, die in keinem von beyden allein wohnet, ob wir uns bey ganz gleichen Gründen von beyden Seiten zu einer Wahl entschließen können? Dieses alles sind leere Grübeleyen, deren es in allen Wissenschaften die Menge giebt, die mich nichts angehen, so bald sie nichts dazu beytragen, jene Fragen auszumachen.

Diese Untersuchung ist zugleich eine der schwersten und verwickeltesten, weil sie die innere Natur

der

der Seele betrifft, und man hat sich daher nie darüber vergleichen können, und wird sich auch vermuthlich nie vergleichen. Der große Haufe, der blos nach der Empfindung urtheilet, entscheidet sie sehr leicht. Der Philosoph, der die Empfindung mit den ersten Gründen der Erkenntniß zusammenhält, findet große Schwierigkeiten. Man ist daher nur einig, so lange man nicht philosophiret. So bald man aber nachdenkt, trennet man sich. Einige, die die Empfindung mehr bey sich gelten lassen, als alle Gründe, sind überzeuget, daß in den menschlichen Handlungen gar keine Nothwendigkeit sey, und daß eben derselbe unter eben denselben Umständen in vielen Fällen auch anders handeln könne, als er gehandelt hat. Andere aber, die auf metaphysische Gründe mehr achten, als auf die Erfahrung, erklären sich für eine Nothwendigkeit, die alle Zufälligkeit ausschließt, und die allemal eine Nothwendigkeit bleibt, man mag sie nun eine physische oder moralische nennen. Jene nennet man Indeterministen, diese Deterministen; jene sehen die Gründe, die man ihnen entgegengesetzt, diese die Empfindungen, womit man sie bestreitet, blos als Schwierigkeiten an, die eine bewiesene Wahrheit nicht aufheben können. Die erste Parthey war in den vorigen Zeiten die zahlreichste, und sie ist es auch noch. Diese hat aber, seitdem das Principium des zureichenden Grundes aufgekommen, viel gewonnen. — Unser Verfasser ist einer der eifrigsten Deterministen. Er setzt die Gründe für diese Theorie mit großer Scharfsinnigkeit auseinander; er sieht die Schwierigkeiten, die ihm entgegenstehen, ein, und giebt sich mehr Mühe, als andere, sie zu heben; er gehet weit deutlicher mit der Sprache heraus, und gestehet aufrichtig alle Folgen, die aus

seiner Lehre fließen. Andere wollen es nicht Wort haben, daß ihr Satz dahin führet: weil sie wohl wissen, daß sie anstößig sind, und ihre ganze Lehre verdächtig machen. Er aber verbirget es gar nicht, daß eine allgemeine Prädestination, so wie sie die strengsten Reformirten je gelehret haben, damit verbunden sey, und daß die moralische Nothwendigkeit, die jene beständig vorgeschützt, um den Vorwurf jener folgen von sich abzulehnen, mit der physischen einerley sey, ob sie gleich in ihren Eigenschaften verschieden sind. Unter uns hat neulich der Herr Prof. Basedow, ein Mann, dem jeder philosophischen Scharfsinn und Gründlichkeit zugestehen muß, wenn er gleich in allen Meynungen mit ihm nicht einig ist, diesen Lehrsatz nicht, wie man vordem pflegte, nur sachte, sondern sehr laut vertheidiget. Er behauptet freymüthig, daß unsere Tugenden und Laster, und die Existenz der Belohnungen und Strafen, deren nähere Ursache unser freyes Wollen ist, von solchen entfernten Ursachen abhangen, die kein freyes Wollen sind, nämlich von unserer Substantialdirektion, von unserer Abstammung, von unserer Erziehung, von unserm Schicksale, und zu allererst von den Urbildern in dem göttlichen Verstande, die er von der Substantialdirektion hatte, und von seinen Rathschlüssen, so zu wirken, als wirklich geschieht: und daß, da unser Wille eine Wirkung ist, er allerdings von entfernten Ursachen abhängen müsse, die nicht unser Wille sind, * und daß die Handlungen der Menschen eben so nothwendig sind, als die Bewegun der Billardkugel, ** nur daß die entscheidenden Ursachen von anderer Art sind. „Alles, was geschieht, sagt er, hat eine zu-

rei-

* System der Vernunft S. 55.

** Ebendas. S. 34.

„ reichende Ursache, und jede zureichende Ursache
„ ist entscheidend. So bald sie gesetzt wird, muß
„ die Wirkung unausbleiblich und nothwendig erfol-
„ gen. Denn wenn sie nicht erfolgte, so wäre das
„ ein Beweis, daß die Ursache nicht zureichend ge-
„ wesen, daß ihr noch etwas gefehlet. Entstehen
„ die freyen Handlungen aus unentscheidenden Ur-
„ sachen, so fallen seiner Meynung nach alle Gese-
„ tze und Strafen weg, weil sie keinen rechtmäßigen
„ Endzweck hätten, dahingegen nach seinem System
„ Gesetze und Strafen zu den Entscheidungsgründen
„ gehörten, daß man in einigen Fällen Hoffnung, in
„ andern Gewißheit habe, durch Strafen die Unter-
„ lassung des Misfälligen zu entscheiden. * Und wer
„ wird überlegen, was morgen Wichtiges zu thun
„ sey, wenn man heute Vorsätze fassen kann, und
„ morgen ein freyes Vermögen hat, davon abzuge-
„ hen? Was weiß ich, was das freye Vermögen
„ morgen für eine Parthey ergreift? Denn das Ver-
„ mögen ist ein ganz sonderbares Ding. Es wählet
„ die Parthey der stärkern oder schwächern Bewe-
„ gungsgründe, so wie es ihm einfällt. ** Will man
„ einwerfen, daß nach der Lehre der Indeter-
„ ministen, alles ausgeübte Laster ein Unglück
„ ohne unsere Schuld, alle ausgeübte Tugend ein
„ Glück ohne unser Verdienst sey, so erklärt er das
„ für ein eitles Vorgeben. Denn derjenige hat ei-
„ ne Schuld, der Neigungen hat und ausübet, wel-
„ che dem Regenten der Gesellschaft misfallen, und
„ in ihm und andern durch Strafe aufs Künftige
„ vermindert, geschwächt und vermieden werden.
„ Derjenige hat ein Verdienst, der Neigungen hat
„ und ausübt, die dem Regenten gefällig sind, und
„ in ihm und andern durch Belohnungen unterhal-

„ ten,

* S. 44. ** S. 53.

„ ten, gestärkt und befördert werden. Die Lehre „ der Indeterministen hingegen, die, wenn ihr nach„ gedacht wird, einen unregelmäßigen Zufall der frey„ en Handlungen behauptet, führet durch richtige „ Folgerung zu diesem Irrthume, daß die Laster ein „ solches zufälliges Unglück, die Tugenden ein sol„ ches zufälliges Glück sind, wobey, wenn die Tu„ genden freye Handlungen seyn sollen, Strafe und „ Belohnung nichts ausrichtet, und also aus einer „ dem Regenten anständigen Absicht an dem Laster„ haften und Tugendhaften nicht darf ausgeübt wer„ den. „ * Will man das deterministische System beschuldigen, daß es Gott zum Urheber der Sünde mache, und ihm die Schuld derselben gebe, so gestehet er, daß „ der Urheber aller Dinge Ursache „ von den Ursachen alles Uebels und der Sünde sey, „ weil er die Ursache der existirenden Natur und der „ Menschen ist, und diese Ursachen der Sünde und „ des Uebels sind. Er will aber nicht gestehen, „ daß Gott deswegen Schuld an der Sünde sey, „ theils weil die Schuld einer Person eine andere „ voraussetzt, die von der Strafwürdigkeit ihrer „ Handlungen urtheilen kann und darf, (was das „ beweisen solle, begreife ich nicht,) theils, weil „ man, ehe man Gott deswegen eine Schuld bey„ messen kann, zuvor beweisen müßte, daß eine „ aus entscheidenden Dingen folgende Reihe von „ Dingen in dem Verstande Gottes erdenklich sey, „ und daß in einer solchen Folge mehr allgemeine „ Glückseligkeit würde genossen werden, als in je„ der solchen Folge von Dingen, in welchen lau„ ter entscheidende Ursachen unfehlbar ihre entschei„ dende Wirkungen mit sich bringen. „ ** Will man weiter einwenden, daß bey seiner Lehre Gesetze und Stra-

* S. 56. ** S. 46.

Strafen wegfallen, so antwortet er mit Recht, „ daß sie ganz füglich bleiben können, weil beyde „ Entscheidungsgründe zu dieser und keiner andern „ Bestimmung des Willens sind. „ * Will man ihn endlich damit widerlegen, daß er ein Fatum einführe, so versetzt er, „ daß dieses kein blindes „ Fatum sey, kein solches, das zu den närrischen „ Schlüssen der Fatalisten führe, weil er behauptet, „ daß moralische Mittel einen freyen Willen, ein „ freyer Wille freye Handlungen, und freye Hand- „ lungen vieles von dem Schicksal der Menschen „ wirken. „ ** Man siehet, wie genau der deutsche und der engländische Philosoph in ihren Grundsätzen, in ihren Folgen und in ihren Beweisen übereinstimmen.

Diese Gründe haben allerdings einen großen Schein und ein großes Gewicht, und es würde ihnen zur Ueberzeugung nichts fehlen, wenn nur nicht unsere innere Empfindung, das allgemeine Gefühl, das wir haben, ihnen widerspräche. Dieses Gefühl zu beweisen, will ich mich nicht darauf berufen, daß ich mir bewußt bin, daß ich reden oder schweigen, daß ich mich zur Rechten oder zur Linken wenden, daß ich itzt, anstatt zu schreiben, mich auch mit etwas andern beschäfftigen könnte. *** Denn daraus folget weiter nichts, als daß nur das Gegentheil dessen, was ich thue, überhaupt möglich ist, und daß ich nicht physich zu dem einen oder zu dem andern determiniret bin. Davon ist aber die Frage nicht, sondern vielmehr davon, ob ich unter eben den Umständen, in völlig gleicher innern und äußern

* S. 43.
** S. 50. 51.
*** Formey Melanges philosoph. T. I. p. 88.

Situation, worinn ich war, ehe ich handelte, auch anders hätte wollen und handeln können, als ich gewollt und gehandelt habe? Dieses ist der Knoten, den man auflösen muß, und den diejenigen, die von der Freyheit schreiben, gemeiniglich nicht berühren, oder doch nicht befriedigend auflösen. Sie meynen genug gethan zu haben, wenn sie zeigen, daß der Mensch nicht physisch zu der einen Handlung determiniret sey, sondern nur moralisch, und daß er nicht wider seinen Willen determinirt würde. Damit wird nun freylich wenig oder nichts ausgemacht, aber unsere Empfindung entscheidet. Jeder weiß, daß er sich über sein Verhalten oft Vorwürfe macht, sich oft selbst beschuldiget und verdammt, genau in dem Grade, da er sich bewußt ist, daß er zu der Zeit, da er handelte, bey völlig gleichem Umstande anders nicht allein hätte handeln müssen, sondern auch können. Woher diese Empfindungen, wenn ich mir nicht bewußt bin, daß meine Handlungen sowohl als auch die determinirten meines Willens in meiner Gewalt gestanden, daß ich sie vermeiden können, daß es nur auf mich ankam, den Trieben oder Bewegungsgründen, die mich zu der Handlung verleiteten, nachzugeben, oder ihnen zu widerstehen; dieses Gefühl äußert sich bey Kindern, wie bey Erwachsenen, bey Einfältigen, wie bey Gelehrten. Man frage ein Kind von sieben bis acht Jahren, das auf Anreizung einer Versuchung, die seinem Alter gemäß ist, eine Handlung begangen, von welcher es weiß, daß sie ihm verboten worden, und wofür es Strafe befürchtet, wird es sich je einfallen lassen, zu seiner Vertheidigung anzuführen, daß es nicht anders handeln können, und daß es ihm unmöglich war, diese Handlung zu vermeiden? Ist es nicht vielmehr in-

nerlich überzeugt, daß es ihm völlig möglich war, zu gehorchen, und findet es nicht die Strafe daher sehr gerecht, die es völlig ungerecht finden würde, wenn es nur den geringsten Gedanken hätte, daß es nicht anders, als sündigen können? Noch mehr. Bey einer gleichen Kränkung, die uns von andern widerfährt, haben wir nicht gleiche Empfindung. Zuweilen bedauren wir den Unglücklichen, der uns ohne seine Schuld, entweder, weil er betrunken, oder weil er unsinnig war, beleidigt; wir haben Mitleiden, wir wehren uns gegen den, der uns anfällt, aber wir hassen nicht, wir zürnen nicht, wir werden nicht unwillig noch böse. Zur andern Zeit aber regt sich in uns sogleich Zorn, Haß, Unwillen, Rachgierde. Das erste, wenn wir glauben, daß derjenige, der uns beschädiget, in solchen Umständen war, die ihn nöthigten, worinn er keine Herrschaft über sich und seine Handlungen hatte. Das andere, wenn wir voraussetzen, daß er es hätte ändern können, daß es von der Wahl seines Willens abgehangen. Unser Unwille wird um so viel größer, je leichter es ihm gewesen, sich der Beleidigung zu enthalten. So wenig wir einen Menschen hassen, oder uns an ihm rächen werden, weil er durch eine fremde Gewalt auf uns gestoßen worden, oder im Fallen auf uns stürzet; eben so wenig würden wir ihn in allen andern Umständen hassen, wenn wir es uns nicht bewußt wären, daß einige Handlungen, so in unserer Gewalt stehen, daß wir zu eben der Zeit, da wir sie thun, sie auch unterlassen könnten. — In allen Sprachen hat man die Worte, Schuld, Zurechnung, Strafe: unter allen Völkern findet man die Begriffe, die dadurch angedeutet werden, und sie sind einem jeden durch die unmittelbare Empfindung deutlich. Diese Worte

und Begriffe setzen aber meines Erachtens allemal voraus, daß der Mensch selbst der Urheber seines Verhaltens sey, so, daß er auch unter völlig gleichen Umständen sich oft anders verhalten können. Herr Basedow sagt zwar dagegen, daß derjenige Schuld habe, der Neigungen hat und ausübt, die dem Regenten der Gesellschaft misfallen, und in ihm und andern durch Strafen müssen vermieden, gemindert und geschwächt werden. Wer hat aber sonst je geglaubt, daß dieser Begriff den Begriff der Schuld ausmache? Wenn man sagt, daß jemand Schuld habe, so denkt man allemal dabey, daß er ein vermeidliches Versehen begangen, und daß es nur an ihm gelegen, sich anders zu verhalten. Sagt man: ich habe keine Schuld, so will man nicht läugnen, daß man nicht solche Handlungen begangen, die dem Regenten misfallen, sondern nur dieses, daß man unter diesen Umständen sie nicht vermeiden können. Hängen nun meine Neigungen und ihre jedesmalige Stärke und der Mangel des Widerstandes von einer Verbindung von Ursachen ab, über welche ich keine Gewalt habe, so verhält es sich mit ihnen nicht anders, als mit den unvermeidlichen physischen Handlungen, die niemanden eine Schuld aufladen. — Nennet man jede unangenehme Folge, die der Gesetzgeber droht und verhängt, wenn sein Gesetz übertreten wird, Strafe, und weiß man von keinen andern Strafen, als deren Endzweck die Besserung ist, (welche doch eigentlicher eine Züchtigung heißen sollten,) so kann auch ein Indeterminist strafen. Strafen sind alsdann nichts weiter, als moralische Mittel, die dem Willen einen neuen Bewegungsgrund geben, nicht gegen die Gesetze zu handeln; das ist aber gewiß, daß man sich dadurch von dem Redegebrauch entfernet. Thiere werden

durch

durch unangenehme Folgen abgerichtet, aber nicht gestraft. Wahnsinnige werden gepeitscht, aber nicht gestraft, so lange man nicht glaubt, daß sie noch Vernunft genug haben, ihren Willen selbst zu determiniren. Der scharfsinnige und gelehrte Herr Prof. Michaelis behauptet zwar, daß ein Regent auch auf Krankheiten eine Strafe legen könne, um dadurch seine Unterthanen anzutreiben, daß sie sich, so viel möglich, davor hüten, und er beruft sich auf Mosen, der auf den Aussatz eine Strafe gesetzt, nämlich die völlige Absonderung von der Gesellschaft und bürgerlichen Schande. Die Absonderung ist aber keine Strafe, eben so wenig, als wenn bey einer Seuche das gesunde Vieh von den kranken getrennet wird, und von einer bürgerlichen Schande, womit der Gesetzgeber sie belegt, ist mir nichts bekannt.

„ Wenn ich, sagt er, von einem unsinnigen Menschen angefallen werde, so weiß ich, daß er im „ allerstrengsten Verstande nichts davor kann, daß „ er mich anfällt. Allein, ich wehre mich doch, und „ ich scheue mich nicht, ihn erst durch schmerzhafte „ Wunden zur Flucht zu nöthigen, und wenn dieses nicht hilft, ihn gar zu entleiben. (Wer wird „ das aber je eine Strafe nennen, wenn ich mich „ gegen einen Angriff vertheidige?) Ich verlange „ von meinem Gegner nicht, (fährt er fort,) daß „ er dem höchsten Gott mehr Recht zuschreiben soll, „ als einem Menschen; allein, er kann und soll „ doch dem großen Schöpfer die Rechte nicht abläugnen, die er einem jeden Geschöpfe einräumet. „ Wenn er sich nun auch den unglücklichen Sünder „ als völlig unsinnig und unschuldig vorstellet, so „ wird Gott dennoch nicht unrecht handeln, wenn „ er sein Eigenthum, das jener misbrauchen will, „ vertheidiget, oder wenn er seine andern Geschöpfe

„ ver-

„ vertheidiget, die unglücklich werden würden, wenn „ die Sünde ungestraft hingienge. — Will man „ das Wort Strafe nicht leiden, so nenne man das „ Uebel, das so viel tausend Jahre Strafe geheis„ sen hat, eine gewaltsame Vertheidigung göttli„ cher Rechte gegen seine Unterthanen. „ Wie aber, wenn ich den, der meine Rechte angreift, selbst in die Umstände gesetzt, daß er nicht anders kann, wird alsdann die Strafe auch statt finden? Man stelle sich vor, daß die Sünder, denen von Gott ihr Verdammungsurtheil gesprochen wird, ihren Richter ohngefähr so anreden: Wir haben dein Gesetz nicht gehalten; allein, du weißt, daß wir es nicht halten konnten, und daß es uns in den Umständen, worein du uns gesetzt, unmöglich war, besser zu seyn, als wir waren. Unsere Handlungen richteten sich nach unsern Willen: unser Wille nach den Einsichten, die wir hatten, und nach den uns angebornen Neigungen; jene hiengen lediglich von unserm Verstande, Erziehung und Gelegenheit ab, die wir hatten, uns zu unterrichten: diese von der Natur der Seele. Alles hast du selbst ohne unser Zuthun veranstaltet und geordnet, ohne daß wir in der Kette deiner Schicksale das geringste ändern konnten: wir waren von dir selbst dazu erschaffen und bestimmt, Verbrecher zu seyn. Man stelle sich weiter vor, daß Gott ihnen antwortet: Dieses alles ist wahr. Ihr habt euch euer Daseyn nicht selbst gegeben, und ihr mußtet es annehmen, wie ich es euch gab, und nach demselben mußtet ihr so seyn und so handeln, wie ihr gehandelt habt. Aber dem ungeachtet will ich euch, andern zur Warnung, in die unglücklichsten Umstände versetzen, in welchen ihr euer Leben verfluchen und verwünschen sollet: ich habe es einmal so gut befunden,

daß

daß in meinem Reiche Verbrecher seyn sollten, und daß ihr diese Verbrecher seyn solltet. Euer Schicksal war, erst zu sündigen, und nun zu leiden: ihr müßt es ertragen. Schreckliche Sprache! Wen überfällt nicht dabey ein Grausen? Wer kann einen solchen Gott lieben, auch wenn er sein Liebling wäre? — Minos verdammt beym Lucian den Sostratus, der in seinem Leben Straßenräuberey getrieben, zur Strafe in die Unterwelt. Dieser wendet ihm ein, wie ungerecht es sey, diejenigen mit Strafen zu belegen, die nur Diener gewesen, die Befehle der Parcen, oder des Schicksals auszurichten, da es ihnen doch nicht frey gestanden, sich dem Gehorsam gegen solche Befehle zu entziehen. Minos weiß ihm nichts darauf zu antworten: er muß ihn lossprechen, und erinnert ihn nur, die übrigen, wenn sie ankämen, nicht auch so klug zu machen. Kurz: göttliche Strafen, und besonders ewige Strafen können, so viel ich einsehe, mit dem deterministischen System durchaus nicht bestehen. Hr. Basedow hat daher die Ewigkeit der Höllenstrafen auch geläugnet, und als Philosoph mußte er sie läugnen. Michaelis, der im Grunde eben so weit gehet, hat sie aber beybehalten.

Wenn wir also unsere natürlichen Empfindungen zu Rathe ziehen, die in den Vorwürfen, die wir uns selbst machen, in den Gewissensbissen und in den Begriffen von Schuld und Strafe sich deutlich zeigen, so dünkt mich, daß ein inneres Gefühl uns lehret, daß unsere Handlungen zufällig sind, und daß wir es in unserer Gewalt gehabt, unter allen Umständen und Ursachen, die auf uns gewirkt, sie anders und besser einzurichten. Und wenn es wahr ist, daß eine allgemeine und durchgängige Empfindung das sicherste Merkmal der Wahrheit ist, und daß

wir

wir an allem zweifeln müssen, so bald wir unsern inneren und äußeren Empfindungen nicht mehr trauen dürfen: so ist es das sicherste, ungeachtet aller Schwierigkeiten, wenn sie auch unauflöslich wären, sich an das System der Indeterministen, so wie ich es nachher bestimmen will, zu halten.

Man kann gegen den Beweis, der aus dem unauslöschlichen Gefühl der Menschen hergenommen wird, nur dreyerley einwenden, entweder, daß wir dieses Gefühl nicht haben, oder daß es nur eine Einbildung ist, oder daß es zwar da ist, aber uns betriege. Alle drey Einwendungen sind auch wirklich gemacht, die erste von Basedow, die andere von Bayle und Spinoza, die dritte von unserm Verfasser.

„ Was der Mensch innerlich empfinde, sagt „ der erste, läßt sich nicht erweisen, sondern nur „ postuliren. Ich postulire daher, der Mensch em„ pfinde zwar bey seinen Handlungen, daß sie von „ seiner Willkühr oder Selbstthätigkeit abhangen, „ daß er bey der Auswahl aus mehreren zuweilen „ unentschlossen sey, daß er seinen Entschluß bey ver„ änderten Umständen ändern würde: daß oft höchst „ geringe Reizungen oder Ursachen bey Dingen, die „ beynahe, oder gänzlich gleichgültig sind, seine „ Auswahl bestimmen: daß er sich dieser geringen „ Ursachen oftmals nicht bewußt werde: daß er „ allemal nicht aus eingesehenem Vorzuge, das ei„ ne für das andere wähle. Aber daß der Wille „ nicht sollte die entscheidende Ursache seiner Hand„ lungen seyn, daß sein Wille nicht sollte durch „ entscheidende Ursachen, davon ein Theil zuweilen „ verborgen ist, in seinen jedesmaligen Zustand „ kommen und abgeändert werden: dieses empfin„ det der menschliche Sinn keinesweges, sondern

„ er

„ er empfindet vielmehr bey den wichtigsten freyen „ Handlungen, daß sein Wille durch sein Wesen, „ durch seine Neigungen, durch die aus den Um„ ständen erkannten Bewegungsgründe, obgleich auf „ eine andere Art, dennoch eben so vollkom„ men, bestimmt, und so lange die Ursachen dau„ ren, (dieses hängt aber wieder von andern Ursa„ chen ab, die nicht in unserer Gewalt stehen,) „ eben so feststehend werden, als die Handlungen „ der Thiere, ja als die Wirkungen der Kör„ perwelt.„ Ich unternehme es nicht, über den innerlichen Sinn dieses Verfassers zu urtheilen: so viel getraue ich mich aber zu behaupten, daß es nicht der Sensus communis des menschlichen Geschlechts ist * Auch diejenigen, die mit ihm einerley System der Nothwendigkeit behaupten, sind doch, so viel ich weiß, nie so weit gegangen, die Empfindungen, worauf sich die Gegenparthey beruft, zu läugnen. Sie haben sie vielmehr zugestanden, und andere Auswege gesucht, diesem Einwurfe auszuweichen. Dem Menschen, sagt Spinoza, gehet es wie dem Stei-

ne,

* Das beweiset selbst das Wort Freyheit, liberum arbitrium, wodurch man gewiß eine Art der Zufälligkeit bey den menschlichen Handlungen andeuten wollen. Herr B. will zwar, daß sie die Veränderlichkeit des Willens durch moralische Mittel bedeuten soll, und dieses thut er mit eben dem Rechte, womit künftig ein Schriftsteller von der Freyheit der Unterthanen die Beschreibung geben kann, daß es die Veränderlichkeit ihres Willens durch die Gesetze und Strafen des Oberherrn sey. Auf die Art kann man das Wort stehen lassen, und die Sache selbst aufheben; ein gewöhnlicher Kunstgriff, um das Anstößige in neuen Meynungen zu verbergen. Warum wirft er nicht auch das Wort weg, da er die wahre Bedeutung desselben verwirft?

ne, der mit aller Geschwindigkeit nach dem Orte hinfliegt, wohin er geworfen worden. So wie dieser, falls er denken könnte, sich einbilden würde, daß er die Ursache seiner Bewegung ist: so bildet es sich der Mensch auch ein, aber mit wenigerm Rechte. Bayle urtheilet nicht anders. Man stelle sich einen Wetterhahn vor, sagt er, der eben zu der Zeit, da er gegen eine gewisse Gegend des Horizonts getrieben würde, auch den Willen hätte, sich dahin zu bewegen; wüßte dieser Wetterhahn nicht, daß es Winde gäbe, und daß eine äußerliche Ursache seine Lage und seine Begierden änderte, so würde er sich auch einbilden, wie der Mensch, daß er sich von selbst bewegte, um seine Begierden, die auch von ihm herkämen, auszuführen. * Ich möchte wohl wissen, wie viel Eigenschaften Bayle seinem Wetterhahn beylegen will. Soll er es wissen, daß es verschiedene Ursachen, sowohl innerliche als äußerliche giebt, die auf ihn wirken, und sich doch dabey, so wie wir, immer bewußt bleiben, daß sie nicht eher ihn bestimmen können, als bis er seine Einwilligung dazu gegeben, daß er die Bewegung, die sie hervorbringen, aufhalten kann, und ihrem Eindruck nicht gleich nachgeben muß, daß er sich selbst so stellen kann, daß er ihren Eindruck mehr oder weniger empfindet, daß er schon voraus schließen könne, welche Bewegung er morgen, übermorgen und noch weiter hinaus machen will? Wenn sein Wetterhahn das alles kann, so will ich gerne gestehen, daß er eine freye Ursache seiner Bewegung ist: allein: dann ist auch die Empfindung, die er davon hat, keine Einbildung mehr. Kann er aber das nicht, so paßt er sich auch nicht auf die Menschen.

* Reponse aux questions d'un Provincial. T. II p. 764.

Wollen wir nun endlich mit Herr Home sagen, daß die Empfindung, von welcher wir reden, zwar wirklich sey, daß sie aber eine betrügliche Empfindung sey, die der Schöpfer uns aus weisen Ursachen eingepräget, um uns zu unserm Besten zu hintergehen? Dieses Mittel scheint mir äußerst desperat zu seyn. Unsere Empfindungen, sowohl die äußern als innern, sind das letzte Kri erion der Wahrheit, der zuverläßigste Grund unserer Erkenntniß. So bald man die nicht mehr will gelten lassen, so ist es um alle Gewißheit geschehen. Wenn die mich betrügen, so betrügt mich Gott selbst, und wem kann ich denn trauen? Von ihnen allein weiß ich, daß ich existire, daß ich denke, daß ich in diesem oder jenem Zustande bin, daß ich dieses oder jenes thue, mit einem Worte, alles was in mir ist und was mich angehet: darf ich nun sagen, daß sie mich in diesem Stücke hintergehen, warum denn nicht auch in mehreren, warum denn nicht auch in allen? Wie will ich einem Idealisten begegnen, wenn es einmal Mode werden sollte, sich gegen das Zeugniß der Sinne, so wie Home, zu verantworten? Daß der optische Schein zuweilen betrügt, gehöret hieher gar nicht. Die Empfindung selbst verführet uns nicht. Wir sehen die Objekte so, wie die Lichtstralen, von denselben in unser Auge fallen. Unser Urtheil, das wir darüber fällen, ist allein betrüglich. Eben das gilt auch, wenn man dem Ofen Wärme, den Dingen Farbe zuschreibt. Die Vergleichungs-Ideen, größer, kleiner, sind gewiß keine sinnlichen Empfindungen, ob sie gleich die Seele nur bey Gelegenheit der sinnlichen Empfindungen hervorbringt. In keinem von diesen Fällen kann man es sich einfallen lassen, zu denken, daß unsere Sinne so eingerichtet wären, daß sie uns falsche Vorstellungen

von äußerlichen Objekten zuführen sollten. Sie verrichten ihr Amt mit aller Treue, und wenn wir in unsern Urtheilen fehlen, so sind sie nicht Schuld daran, sondern wir selbst. Betrügen wir uns aber in dem Urtheil, das wir über die Freyheit in unsern Handlungen fällen, so würde dieser Betrug von der Empfindung selbst herrühren.

Dieses sind die Gründe von beyden Seiten. Zu welchen wollen wir nun treten?

So viel ist gleich aus der Empfindung klar, daß die Triebe und Bewegungsgründe einen starken Einfluß auf die Determination unsers Willens haben, und haben müssen, wenn es ein vernünftiger Wille seyn soll. Daher fällt die sogenannte libertas indifferentialis ad apposita, (wenn man nicht das darunter verstehet, daß die Seele nicht physisch zu einem schon determiniret sey,) von selbst weg. Das Vermögen, ohne und wider die Vorstellung des Guten und Bösen zu handeln, und sich zu dem zu entschließen, was man nach aller Ueberlegung für das schlechteste halten muß, wäre das Vermögen närrisch zu seyn und thöricht zu handeln; es ist chimärisch. Unsere Seele ist so gebildet, daß sie alles, wie man zu reden pflegt, sub ratione boni begehret und will, und daß das, was ihre Begehrungskraft am meisten reizet, auch ihre Wahl an sich ziehet. Wenn daher die Deterministen diese Freyheit der Gleichgültigkeit angreifen, so mögen sie es immer thun. Man kann ihnen gern zugeben, daß die Triebe und Bewegungsgründe das Gewicht sind, wodurch die Seele auf der einen Seite mehr, als auf der andern, geneigt wird. Deswegen braucht man ihnen aber doch nicht einzuräumen, daß sie allein schon ein hinreichendes Gewicht sind, daß sie schon eine entscheidende Ursache ausmachen, sondern man kann dabey auch behaupten, daß in der Seele

selbst

elbst etwas hinzukommen müsse, wenn man die völlig hinreichende Ursache der Bestimmung des Willens haben will. Lieset man indessen unsern Verfasser und andere, so scheint es fast, als ob sie glaubten, die Nothwendigkeit der menschlichen Handlungen bewiesen zu haben, wenn sie nur die Freyheit der Gleichgültigkeit widerlegen.

Auch dieses kann man ohne Schwierigkeiten eingestehen, daß der Mensch nicht in allen Ständen frey, sondern selbst durch die Einrichtung seiner Natur schon zu dem einen so determiniret sey, daß das andere ihm unmöglich ist. Ich bin ohne Zweifel nicht frey, mein eigenes Gutes nicht zu wollen; ich bin nicht frey, mein Böses zu wollen. Ich kann nur das wollen, was mir nützlich scheint: ich habe Triebe, und das stehet nicht in meiner Gewalt, sie nicht zu haben, Neigungen, die aus der Grundlage meines Wesens entspringen. Wollte uns der Schöpfer glücklich machen, so mußten wir solche Triebe haben. Ohne dieselben würden wir ganz regellose Geschöpfe gewesen seyn, keiner Regierung fähig, einem blinden Ungefähr und Zufall überlassen. Dieses schadet aber meiner Freyheit nichts. Denn folget daraus, daß ich mein eigener Herr nicht bin, weil ich nicht Herr bin, ein anderer zu seyn, als ich? Bey dem allen aber hat der Mensch einen großen Vorzug vor andern Thieren, und wenn wir diesen Vorzug aufsuchen, so werden wir das finden, was man bey dem Menschen Freyheit nennt. Denn es ist gewiß, daß man mit diesem Ausdrucke solche Vorrechte bezeichnen wollen, die der Mensch vor den Thieren voraus hat.

Bey dieser Vergleichung finden wir zuerst, daß der Mensch zwar natürliche Triebe mit den Thieren gemein hat: daß er aber sie nicht in solchem bestimm-

ten Maaß hat, daß sie ihm nicht durch seine Natur schon mit solchen Einschränkungen gegeben sind. Gott hat, wie Rousseau sagt, dem Menschen in allem Ehre machen wollen. Er hat ihm Neigungen ohne Maaß gegeben, damit er Herr sey, und sich selbst befehle. Er übergiebt ihm uneingeschränkte Begierden, damit er sich selbst regiere, und es wird ihm überlassen, sie selbst in Schranken zu halten. Er hat einen Trieb, zu essen: welche Speise er aber genießen soll, das ist ihm nicht vorgeschrieben, das ganze Naturreich stehet ihm zu Gebote. Er hat einen Trieb, seine Glieder zu gebrauchen. Zu welcher Arbeit er aber seine Hände anwenden, welchen Schall und Ton er mit seiner Zunge formiren soll, das kann er selbst entscheiden. Er hat einen Trieb, sein Geschlecht fortzupflanzen. Dieser Trieb aber ist nicht an gewisse Jahrszeiten eingeschränkt, er ist ganz ungebunden. Er hat einen Trieb zur Erkenntniß, dieser ist aber auch von der Natur nicht zu einer gewissen Erkenntniß, oder zu einem gewissen Grad in demselben determiniret. Seine Natur treibt ihn, Wohnungen zu bauen; wie er aber bauen will, das steht bey ihm. Diese Freyheit giebt dem Menschen schon eine große Würde, einen Rang über alle Thiere, die gegen ihn den Knechten gleich sind, denen man ihre Arbeit aufs genaueste anweiset, und die nichts anders thun dürfen, als was ihnen befohlen ist: da er hingegen nach seinem Gutdünken und Belieben verfährt, und nur von sich selbst Gesetze annimmt. Eben daher sind auch die Grenzen der Vollkommenheit bey den Thieren eingeschränkt, geschlossen und unbeweglich festgesetzt; der Mensch aber kann von einer Stuffe der Vollkommenheit zur andern fortschreiten.

Die Thiere haben zweytens keine andern Triebfedern ihrer Handlungen, als die sinnliche Empfindung, und die ihnen eingepflanzten sinnlichen Triebe und Begierden, und so wie diese sie treiben, bestimmen sie sich. Ueber und wider diese können sie nicht handeln; der Mensch hat diese Triebfeder mit ihnen gemein, sie ist aber bey ihm bey weiten weder die einzige, noch wichtigste. Wenn sie das wäre, so würde er unglücklich seyn. Denn da seine Triebe nicht durch das nothwendige Maaß der Natur eingeschränkt, sondern vielmehr an sich ganz regellos ausschweifend und unersättlich sind: so würde er durch die Heftigkeit dieser Triebe zu seinem und seiner Mitgeschöpfe Verderben seyn hingerissen worden, wo er nicht zugleich eine höhere Kraft dabey bekommen hätte, sie zu mäßigen und zu lindern. Diese Kraft ist die Vernunft, die ihn lehrt, die Natur der Güter, worauf seine Triebe gehen, zu untersuchen, ihren verschiedenen Werth gegen einander abzuwägen, und sich ihren Genuß nur alsdann und niemals weiter zu erlauben, als es seine und anderer Glückseligkeit verstattet. Durch diese Vernunft weiset er sich selbst die Grenzen an, die ihm die Natur nicht anweiset, und eben daher kann er durch moralische Mittel, durch Aussicht in entfernte Folgen, durch Bitten, Rathen, Warnen, Drohen, Verheißen, durch Vorstellung später Strafen und später Belohnungen, durch das Vorausseben noch nie von ihm selbst erfahrner Folgen gelenkt und regieret werden. Daß dieses **einen** Haupttheil seiner Freyheit ausmacht, sehen wir daraus, weil wir ihm um so viel mehr Freyheit zuschreiben, je mehr er sich durch vernünftige Erkenntniß des Guten und Bösen und durch deutliche Einsichten bestimmt: aber desto weniger Freyheit, je mehr er sich durch sinnliche Triebe, gleich

den Thieren, regieren läßt. Er ist alsdann gleich einem Fuhrmann, der den Zügel verlohren hat, und der nun den Pferden folgen muß, anstatt daß die Pferde ihm folgen sollten. Und durch die Gewohnheit kann es leicht mit ihm so weit kommen, daß er diese moralische Freyheit völlig verlieret. Dann wird er aus einem Menschen ein Thier, und weil er alsdann gar keinen Zügel mehr hat, den die Thiere in der Einrichtung ihrer Natur besitzen, so wird er niedriger und unglücklicher, als die Thiere. Die Triebe herrschen und die Vernunft muß gehorchen; sie widerspricht nach Wahl: aber sie wird nicht gehöret. In diesem Zustande kann man dem Menschen gar keine menschliche Freyheit mehr zuschreiben.

Mit den ersten beyden Vorzügen ist es aber noch nicht ausgemacht. Denn da unsere Einsichten fehlbar und trüglich sind, da die sinnlichen Begierden und Empfindungen bey uns so lebhaft sind, und gar zu leicht die Vernunft auf ihre Seite ziehen, und ihre Vorstellungen unter die Urtheile derselben mischen: so war es nöthig, daß dem Menschen das Vermögen, oder die Kraft gegeben wurde, sich von den ersten Eindrücken des Guten und Bösen nicht sogleich hinreissen zu lassen, sondern sein Urtheil und seinen Entschluß aufzuschieben, und nach Befinden zu ändern. Dieses Vermögen haben die Thiere nicht, und sie brauchen es nicht, weil der Instinkt sie nicht irre führen kann. Ein Geist, der durch die Neigungen des Willens zum Guten unfehlbar bestimmt und untrüglich ist, hat es gleichfalls nicht nöthig. Dem Menschen aber, der so viele sinnliche Reize, denen er nicht allemal nachgeben darf, und eine so kurzsichtige Vernunft hat, war es nöthig, wenn er sich nicht alle Augenblicke durch den Schein wollte verführen lassen. Diesem war es nöthig, und er

hat

hat es auch. Der hungrige Wolf, wenn er ein Schaf antrifft, kann sich nicht Bedenkzeit nehmen, ob er es fressen will. Wer von den Menschen ist sich aber nicht bewußt, daß er das Vermögen habe, seine Wahl aufzuschieben, und bey der Vorstellung eines überwiegenden Guten, doch noch in der Unentschlossenheit zu bleiben, zu berathschlagen, sich zu bedenken, Vortheil und Schaden gegen einander abzuwägen? Wie ein Wanderer, der nicht sicher ist, ob er sich auf dem rechten Wege befindet, still stehen und sich bedenken kann: so kann der Mensch auch seine Entschließung und seine Handlung aufhalten, und sich Bedenkzeit nehmen. Hat er das nun gethan, und faßt er alsdann nach seinen besten Einsichten seinen Vorsatz, so hat er seine Pflicht gethan, und dann ist er unschuldig. Dieses Vermögen, sein Wollen oder Nichtwollen zu verschieben, und sich eine Zeit lang weder zu dem einen noch zu dem andern zu entschließen, ehe man einen Entschluß fasset, die Sache reiflicher zu überlegen, und wenn man schon halb und halb schlüßig geworden ist, doch seinen Entschluß nicht sogleich zu vollziehen: dieses Vermögen ist das Herz und die Seele, nicht aller moralischen Freyheit* überhaupt, sondern der mensch-

* Cum mens in plerisque casibus, prout experientia patet, potis sit, quasvis ex appetitionibus suis, quoad executionem et expletionem illarum tenere suspensas; liberum est isti, objecta illarum considerare, eas introspicere penitus, et utrum praeponderet, trutina diligenter examinare. *In hoc libertas hominis consistit*, et ex iniquo istius usu oritur ingens varietas errorum et vitiorum, in quae in vitae regimine et felicitate prosequenda incurrimus:

lichen Freyheit. Dieses Vermögen äußert sich nicht allein bey den Entschlüssen des Willens, sondern auch bey unsern Urtheilen; denn auch hier können wir, wenn die Sache nicht augenscheinlich ist, unsern Beyfall zurückhalten, unser Urtheil aufschieben, neue Gründe oder Gegenstände aufsuchen, oder die Untersuchung bis auf eine andere Zeit versparen. Dieses werden die Deterministen nun zwar einräumen. Sie werden aber sagen, daß es wieder seinen zureichenden Grund haben müsse, wenn man seine Wahl oder Entschließung aufschiebt. Hier aber muß ich mich von ihnen trennen. Ich halte dieses Vermögen für eine ursprüngliche Kraft, der es eigenthümlich ist, daß sie weiter keinen Grund ihres Gebrauchs oder Nichtgebrauchs nöthig hat.

rimus: dum voluntates praecipitamus eosque temere nimis ante debitum examen determinamus. Huic malo ut iremus obviam, potestas nobis indulta est voluntatem revocandi a prosecutione hujus aut istius appetitionis. Hic mihi videtur *fons esse omnis libertatis*, atque in hoc illud consistere, quod (valde ut puto improprie) *liberum arbitrium* dicitur. *Lock de intellectu humano* p. 317, Hic cardo est, in quo entium intelligentium vera libertas vertitur, in magno isto conatu et studio, quo ad veram felicitatem indesinenter nituntur, quod nimirum possunt prosecutionem hanc particularibus in casibus eousque suspendere, donec per cautam provisionem cum animis suis consideraverint, utrum peculiare illud objectum, quod proponitur et expetitur ad finem propositum, conducat et revera pars sit istius, quod summum bonum esse existimant. Ibid. p. 321.

hat. Dem einen kann es wegen der innern Beschaffenheit seines Geistes und andern Umständen leichter werden, als dem andern. Allein, jeder hat es doch, und jeder kann sich desselben bedienen. Fragt man mich also, warum der eine sich desselben nicht bedient, so antworte ich, darum, weil er nicht will. Fragt man mich weiter, warum will er nicht? so bitte ich mir die Erlaubniß aus, auch zu fragen: der Stein fällt, warum? weil die Hand, die ihn hielt, weggezogen ist. Und warum fällt er alsdann? weil er schwer ist. Warum ist er schwer? Hier wird die Antwort stocken. Müßte man allemal das Warum? von dem Warum angeben, so würde man nie fertig werden.

„ Von der Art und Weise, oder von dem Wie? „ ist die Frage allemal unbeantwortlich und abzu„ weisen, wenn vorausgesetzt werden muß, daß „ die gedachte Ursache von einer Wirkung zureichend, „ abgemessen und unmittelbar ist. Denn wer als„ dann noch nach einem weitern Wie? fragt, der „ vergißt, was er vorausgesetzt hat, oder weiß selbst „ nicht welcherley Antwort er verlange. Hierauf „ folget, daß, ob zwar die Frage Wie? mehren„ theils vernünftig ist, und die Untersuchung reizt, „ weil wir vielleicht in keinem einzigen Falle die zu„ reichende, abgemessene und unmittelbareste Ursa„ che der Dinge erforscht haben, es folgt, sage ich, „ daß es dem ungeachtet eine der größten Thorhei„ ten sey, das Daseyn keiner Ursache zuzugeben, „ wobey die Frage wie? unbeantwortlich ist. Denn „ ein solcher Mensch läugnet eben dadurch, daß über„ haupt zure chende, abgemessene und unmittelbare „ Ursachen existiren, welches doch unstreitig wahr

„ ist, da es aus dem Begriff von der Ursache un-
„ mittelbar folget. *

Daß eine solche Kraft, die sich ohne Ursache selbst bestimmt, den überwiegenden Bewegungsgründen und sinnlichen Trieben entweder zugleich nachzugeben, oder die Determination des Willens aufzuschieben, überhaupt möglich sey, das kann meines Erachtens nicht in Zweifel gezogen werden, und daß sie wirklich sey, ist, dünkt mich, aus der Erfahrung klar. Wir finden, daß wir in Dingen von gleichem Gewichte, aber in gleichgültigen Dingen, uns ohne Ursache, deren wir uns bewußt sind, bestimmen. Ich wähle unter zween Dukaten, die mir vorgelegt werden, einen, da es mir gleich viel ist, welchen ich nehme. In die physische Handlung des Nehmens können äußerliche Ursachen einen Einfluß haben: aber nicht in die determinirten meines Willens, da ich mich ihrer gar nicht bewußt bin. Man kann sie anführen, wenn man wissen will, warum ich eher den einen, als den andern gegriffen, da ich blindlings, ohne zu wählen, zugegriffen. Aber wenn ich wissen will, warum ich den einen vor dem andern gewählet habe, kann man sie nicht anführen. — Auf diese Kraft, sich auch bey starken Bewegungsgründen, sonderlich in wichtigen Dingen, Zeit zum Berathschlagen zu nehmen, gründen sich alle Selbstbeschuldigungen, alle Anklagen des Gewissens, alle Vorwürfe, die man sich selbst macht. Denn das weiß ich wohl, daß, wenn ich in gleichen Umständen, bey gleichen Bewegungsgründen und Trieben, eben so leichtsinnig und unbedachtsam verfahren wollte, als vorhin, ich nie würde anders handeln, als ich gehandelt habe, und daß ich vorausgesetzt, daß ich zu diesem Leichtsinn durch Ursachen, wel-

* So schreibt Hr. Basedow selbst. Philalethie 2 B. S. 196.

welche zu ändern, in meiner Gewalt nicht stehet, determiniret worden, ich auch damals gar nicht anders handeln können. Und in diesem Fall würde ich mich selbst mit allen Vorwürfen verschonen. Denn wer klagt sich selbst wegen eines unvermeidlichen Schicksals an? Trifft es sich auch zuweilen, daß die Umstände oder die Stärke des Affekts, (es sey denn, daß diese Stärke selbst verschuldet), mich ganz außer Stand gesetzt, mich zu besinnen: so mache ich mir wegen des Versehens, das ich begangen, auch keine Vorwürfe. — Eben daher ist auch der Lasterhafte nie ganz zu entschuldigen. Denn es ist allezeit gewiß, daß er sich Zeit zur Ueberlegung hätte nehmen können, und daß er alsdann überwiegende Bewegungsgründe zum Gegentheil würde gehabt haben.

Mich dünkt, daß man nach dieser Theorie die Schwierigkeiten, die man der Freyheit entgegensetzt, heben könne, wobey wir doch diejenigen vorbey lassen, die gegen die libetatem indifferentiæ gerichtet sind. Denn die mag man immerhin angreifen.

Wenn eine jede Sache zureichende Ursache hat, sagt man, so müssen auch die Handlungen zureichende und folglich entscheidende Ursachen haben. Dieses ist wahr. Aber man merke nur, daß die Ursachen der menschlichen Handlungen nicht eher zureichend und vollständig sind, als bis die freye Determination des Willens, dem Bewegungsgrunde oder Triebe nachzugeben, und sich weiter nicht darüber zu bedenken, hinzukömmt. Bey allen diesen Bewegungsgründen und Trieben wird doch eher keine Handlung erfolgen, als bis der Entschluß dazu genommen ist, und ehe der Mensch den nimmt, hängt es in sehr vielen Fällen von ihm selbst ab, sich zu bedenken, Gründe und Gegengründe zu erwägen. Man stelle sich eine Waage vor, die zwar eingerichtet ist, daß

sie auf der Seite, wo das größte Gewicht ist, den Ausschlag geben muß, aber nicht eher, als bis sie selbst will; daß sie eine Zeit lang es verschieben könne, ob vielleicht in der andern Schaale noch mehr Gewichte kommen könnten: so hat man das Bild der menschlichen Seele, so wie ich sie mir vorstelle.

Allein, wird nicht die Seele durch Bewegungsgründe determiniret, richten sich diese nicht nach unsern Vorstellungen, und die Vorstellungen wieder nach andern Ursachen, die wir nicht in unserer Gewalt haben? Auf diesen Einwurf wird es, dünkt mich, keine zureichende Antwort seyn, wenn man mit einigen sagen wollte, daß es auch nicht ohne Ueberlegung geschieht, wenn wir den Motiven nachgeben; daß die Motiven den Willen zwar bewegen, aber nicht nöthigen; daß sie uns nicht phyfisch, sondern nur moralisch determiniren; (denn in Ansehung der Nothwendigkeit läuft das auf eins hinaus,) daß sie doch nicht solche Gewalt über uns haben, daß wir wollen müßten, wir mögen wollen oder nicht. Das aber hebt den Einwurf vollkommen, wenn man sagt, wie man mit Recht sagen kann, daß, ob gleich die Seele nur das will, was sie als gut erkennt, und das nur nicht will, was sie als böse erkennt, doch dadurch nicht eingeschlossen wird, daß die Seele bey der Vorstellung des Guten und Bösen nothwendig und allemal wollen oder nicht wollen müsse, so daß sie das eine oder das andere eine Zeit lang nicht unterlassen konnte, oder bisweilen wirklich nicht unterlassen sollte. Man kann sich eine Handlung vorstellen, ehe sie geschieht, und in dem Augenblick, da sie geschieht. Ehe sie geschieht, ist sie auch bey allen Bewegungsgründen, die sie nachher hervorbringen, noch immer zufällig. Denn der Mensch kann die Gründe, das ist, die

Reihe der Begriffe, Gedanken und Schlüsse, woraus sie bestehen, unter sich vergleichen, abwägen, und seine Betrachtung auf die Gegenseite lenken. Dazu hat ein jeder das Vermögen, und dieses Vermögen ist immer wirksam, wenn es nicht durch vorhergehende Handlungen schon freywillig unterdrückt ist. In dem Augenblick, da sie geschieht, hat der Mensch schon seine Einwilligung gegeben, dieses Vermögen nicht weiter zu gebrauchen. Nun haben die Bewegungsgründe und Triebe die Freyheit, ihre Kraft zu äußern, und nun ist die Handlung nothwendig, neceſſitate conſequentiae, wie man in den Schulen zu reden pflegt.

Allein, sagt man, wo ist denn die Freyheit? nicht in unsern Begriffen. Denn die sind so, wie sich uns die Gegenstände vorstellen; nicht in unsern Urtheilen, denn die richten sich nach unsern Begriffen; nicht in unserm Willen, denn der hängt von unsern Urtheilen ab; und folglich auch nicht in unsern Handlungen, denn die werden durch den Willen bestimmt. * Dieser Einwurf, auf den man so viel Gewicht legt, ist mit dem vorigen im Grunde einerley, und man kann ihn auch auf eben die Art beantworten. Ich stelle mir freylich die Gegenstände vor, wie sie sich meinen Sinnen oder meinem Verstande darbieten. Allein, ich kann doch die Augen, ich kann meinen Verstand davon abwenden, oder darauf richten. Ich urtheile nach meinen Begriffen; allein, ich kann mein Urtheil aufschieben, bis ich alles überlegt, oder mich darinn übereilen.

Allein, wie kann diese Theorie mit der göttlichen Vorherwissenheit der Handlungen der Menschen beste-

* A philoſophical Inquiry concerning human liberty p. 31.

bestehen ? Dieser Einwurf ist richtig, und man kann ihn nicht völlig heben. Einige haben sich durch die Stärke desselben gedrungen gesehen, Gott die gewisse Erkenntniß der zukünftigen zufälligen Handlungen abzusprechen, und ihm nur eine sehr wahrscheinliche zuzuschreiben. Nicht allein die Socinianer, sondern auch Samuel Fancourt, ein Prediger zu Newsarum, der dadurch viele Streitschriften veranlaßte, * und noch neulich Herr de Villette in seinen vortrefflichen Unterredungen über die Glückseligkeit des künftigen Lebens. ** „ Enthält es einen

„ Wider-

* Er gab 1729. zu London heraus, an Essay concerning liberty, grace and prescience. Gegen ihn schrieb Normann, ein Presbyterianischer Prediger zu Portsmouth, Godsforecknowlidge of contingent Events vindicaled. Ferner Bliss, Prediger ebendas. a Vindication of Gods prescience of contingencies upon the principles of Reason, und ein ungenannter Verfasser The divine prescience of free contingent Events vindicaled and proced. Watts, Eliot, Millar, Jokson mischten sich gleichfalls in diesen Streit, gegen welche sich aber Fancourt vertheidigte.

** Uebersetzt Berlin 1766. S. 289. Da ich diese Stelle nachschlage, finde ich, daß sich der Verfasser auf das Ende der ersten Unterredung beruft, wo die Lehre von der Freyheit abgehandelt worden, und da ich diese nachlese, sehe ich mit Vergnügen, daß seine Begriffe mit den meinigen in der Hauptsache übereinstimmen. Man erlaube mir, das Wichtigste daraus anzuführen. Man betrachtet, sagt er, gemeiniglich die Freyheit als eine leidende Fähigkeit, und ihre Entschlüsse als nothwendige Wirkungen, wovon diejenigen Vorstellungen und Eindrücke, die man **Bewegungsgründe** nennet, die Ursachen sind. Daraus entstehen denn

unzäh-

„ Widerspruch, sagt er, daß dasjenige, was von
„ der Freyheit abhängt, von einem absoluten Vor-
„ herwissen vorhergesehen werden könne, so wird
„ der Allwissenheit des Höchsten eben so wenig Ab-
„ bruch gethan, wenn man sagt, daß er auf die
„ Art die Handlungen der Menschen nicht vorherse-
„ hen kann, als seiner Allmacht Abbruch geschieht,
„ wenn

unzählige Dunkelheiten und Irrthümer in unserm Urtheile über dieses vortreffliche Vermögen. Ich halte sie für ein abgesondertes unabhängiges Principium. Ich will, dieses ist ein Anfang, eine erste Ursache, ein **Beweger**. Die Bewegungsgründe, das ist, die Vorstellungen eines vernünftigen Wesens, die Begriffe, welche es von den Dingen hat, die Urtheile, die es darüber fällt, **bewegen** nicht, sie lenken nur. Wenn es möglich wäre, daß ein Wesen, das nicht mit Verstand begabt ist, doch Freyheit besäße, so würde es ohne Unterschied das **Schwarze** oder das **Weiße** wollen: ein denkendes Wesen aber, das nämlich beurtheilet und überlegt, wird natürlicher Weise die Handlungen seiner Freyheit nach der Richtung bestimmen, die ihm die Vernunft giebt. Dieses Verfahren thut dem Vermögen, wovon die Rede ist, im geringsten nicht Eintrag. Wenn ich gleich einem erfahrnen Wegweiser folge, ist es nicht augenscheinlich, daß ich doch bey jedem Schritt, den ich thue, die Macht behalte, mich davon abzuwenden? Wenn das vernünftige und freye Wesen sich entschließt, ohne seine Vernunft zu Rathe zu ziehen, so entehret es seine Freyheit. **Es will**, aber es **wählet** nicht. Seine Freyheit wird dann zur blinden Ursach. — Bey löblichen Handlungen entspringen meine Entschließungen aus den Wirkungen meines Verstandes, aus verschiedenen mit Sorgfalt gesammelten Begriffen, aus verschiedenen mit Unterscheidung angenommenen Neigungen. Auf diese Art habe ich meine Ue-

„ wenn man sagt, daß er keine widersprechende Din-
„ ge thun könne. Nun kann aber, meinem Be-
„ dünken nach, auch kein untrüglich Vorherwissen
„ statt finden, als da, wo eine Kette von Ur-
„ sachen und Wirkungen, oder mit andern Wor-
„ ten, wo eine Nothwendigkeit des Erfolgs
„ ist. Schließt nun aber der Begriff von der Frey-
„ heit nicht selbst eine solche Kette, oder alle Noth-
„ wendigkeit des Erfolgs aus? Um Gott eine Eh-
„ re

verlegungen zubereitet, sie werden also bey vorkommender Gelegenheit mit der größten Leichtigkeit und Geschwindigkeit geschehen, oder besser zu sagen, sie sind gar nicht nöthig; ich sehe gleich, welche Parthey ich zu ergreifen habe, und da ich die Hindernisse, die sich dem Gebrauch meiner Freyheit widersetzen konnten, schon vorher weggeräumet habe, so gebrauche ich sie ganz, und bediene mich ihrer auf das vortheilhafteste. Man handelt unrecht, wenn man sündiget, darum, weil man nicht reiflich überlegt, weil man nicht mit Genauigkeit wählet. Man beherrscht sich selbst nicht, man läßt sich beherrschen. So bald man sich einer gewissen Neigung überläßt, so verhält man sich leidend. Die Thätigkeit ist aufgehoben. Man hat es selbst gewollt, daß sie aufgehoben würde. Das ist, was strafwürdig macht. Der Mensch, der nur eingeschränkte Kenntnisse besitzt, kann sich in Ansehung des Gegenstandes, der ihm am zuträglichsten, oder der zur Ausübung eines weisen Vorhabens am dienlichsten wäre, irren. Wenn man aber sorgfältig überlegt und gewählet hat, oder mit andern Worten, wenn man seine Vernunft aufs möglichste gebraucht hat, um seine Freyheit zu leiten: so ist eine üble Wahl alsdann nur ein Zufall, ein Unglück. Es kann unmöglich eine Sünde seyn. S. 46. 51. Die Freyheit nennt er Ursache, erste Ursache bewegende und von jedem Antrieb unabhängige Kraft. S. 292. Dieses ist gerade die Idee, die ich davon gegeben habe.

„ ke zu erhalten, die mich blos eingebildet dünkt,
„ nimmt man ihm das wahre Vergnügen, in dem
„ Willen der Geschöpfe, die er mit Verstand und
„ Freyheit begabt hat, verschiedene neue Gegen-
„ stände zu entdecken, die seiner Weisheit und Gü-
„ te alle Augenblicke reichen Stoff zur Uebung ge-
„ ben. Man beraubt ihn also, ohne seiner Größe
„ dadurch etwas zuzufügen, eines wichtigen Arti-
„ kels seiner Glückseligkeit; man verdunkelt seine
„ liebenswürdigsten Eigenschaften, man vernichtet
„ alle richtigen Begriffe von seiner Vorsehung, man
„ raubt ihm die Ehre seiner Regierung. In der
„ That, wenn das absolute Vorherwissen eine
„ Nothwendigkeit des Erfolgs, und folglich von
„ Seiten des Schöpfers eine absolute Vorherbestim-
„ mung erfodert, und, wenn seine Geschöpfe vor-
„ herbestimmen, nichts anders ist, als das We-
„ sentliche ihres Wesens vernichten, und sie in pure
„ Automaten verwandeln; wenn endlich ein Vor-
„ herwissen, das an sich unmöglich und widerspre-
„ chend ist, auf keinerley Weise aus seinen Eigen-
„ schaften hergeleitet werden, oder zu seiner Ehre
„ etwas beytragen kann: so folget daraus ganz klar,
„ daß man durch den falschen Lobspruch, den man
„ seiner Allwissenheit beylegt, ihn nicht als einen
„ weisen Gesetzgeber oder als einen klugen Beherr-
„ scher, der Unterthanen und Diener zu regieren hat,
„ erhoben; sondern daß man durch unendliche Er-
„ niedrigung des Lobspruchs, ihn blos als einen
„ geschickten Künstler gepriesen hat, in dessen Hän-
„ den die höchsten verständigen Wesen nichts anders
„ sind, als Werkzeuge in der Hand eines Werkmei-
„ sters, und eben dadurch hat man dieses Lob sei-
„ ner sehr unwürdig gemacht. — Sobald man ir-
„ gend ein sicheres und untrügliches Mittel annimmt,

„ die Bestimmungen des Willens eines freyen We-
„ sens vorauszusehen, so nimmt man auch an, daß
„ ein wohlbekannter Gegenstand dasselbe, ich sage
„ nicht vermuthlich, wahrscheinlicher Weise,
„ sondern nothwendig bestimmen müsse. Man raubt
„ ihm also seine Freyheit. Ist das nicht ein offen-
„ barer Widerspruch? Allein, sagt man, es giebt
„ vielleicht ein sicheres Mittel, die freyen Handlun-
„ gen, das Zufälligkünftige vorherzusehen, wel-
„ ches wir aber nicht ergründen können. — Abso-
„ lute Vorhersehung eines Zufälligkünftigen. —
„ Es kömmt mir sonderbar vor, daß man diese Wor-
„ te zusammensetzt. Die künftige Begebenheit konn-
„ te entweder anders geschehen, als man sie vor-
„ hersahe, oder nicht. Wenn sie nicht anders gesche-
„ hen konnte, so hat man sie nicht unbetrüglich vor-
„ ausgesehen. Ein vielleicht ist hier eine bloße Aus-
„ flucht. Wir können nicht anders urtheilen, als
„ nach unsern Begriffen, und wenn die deutlich sind,
„ so müssen wir uns auf das verlassen, was sie uns
„ anzeigen. Nun weiß ich aber nichts, was weni-
„ ger zweifelhaft, was weniger dunkel wäre, als
„ meine Empfindungen, und die Freyheit ist eine
„ Sache, die auf die Empfindung beruhet. Eben
„ so weiß ich auch nichts einfachers, nichts klärers,
„ als den Begriff, eine Begebenheit vorhersehen.
„ Ich kann mich nicht enthalten, so zu urtheilen:
„ wenn etwas vorhergesehen werden soll, so muß
„ irgend ein Zeichen desjenigen, was geschehen wird,
„ da seyn, und ich behaupte, daß die Natur der
„ Freyheit selbst, so wie ich sie mir vorstelle, wie
„ ich sie empfinde, eine Unmöglichkeit aller untrüg-
„ lichen Zeichen in sich fasset. Dieses ist eben so klar,
„ als das übrige. Denn weil eine jede besondere

„ Be-

„ Bestimmung meines Willens eine Sache ist, die
„ durch sich selbst bestehet, ein Anfang, ein Prinzipi-
„ um, oder mit andern Worten, eine Sache, die
„ weder die Wirkung, noch auch die nothwendige Fol-
„ ge von irgend etwas ist, ist da nicht augenschein-
„ lich klar, daß keine Art von sicherer Verbindung
„ zwischen dieser Bestimmung und zwischen der Vor-
„ hersehung, wovon die Rede ist, statt finden kann.
„ Man führet die Weissagungen als thätige Bewei-
„ se eines absoluten Vorherwissens an, dagegen sa-
„ ge ich, daß die Begebenheiten, wodurch Gott sie
„ erfüllet, Ausnahmen von der gewöhnlichen Haus-
„ haltung, wunderbare Wirkungen seiner Allmacht
„ sind. Wenn er es für gut hält, uns zu benach-
„ richtigen, daß sich eine gewisse Begebenheit zu-
„ tragen wird, so hat er zuerst beschlossen, solche
„ Veranstaltungen zu treffen, daß diese Begeben-
„ heit geschieht; und dem Erforscher der Herzen
„ und Nieren, dem Herrn Himmels und der Er-
„ den kann es gewiß niemals an nöthigen Mitteln
„ fehlen, die Begebenheiten ganz gewiß herbeyzu-
„ bringen. „

So weit dieser Verfasser. Ich füge nur noch hinzu, daß die Antwort auf den letzten Einwurf diejenigen noch nicht befriedigen wird, die sich beson-ders darauf stützen, daß auch die Sünden der Men-schen geweissaget sind, bey welchen man Gott doch keine Veranstaltung zuschreiben kann. Die Gegner der Zufälligkeit der menschlichen Handlungen kön-nen uns diesen Einwurf nicht machen, weil er ihr System, nach welchem sie glauben, daß Gott alles prädeterminiret habe, eben so wohl und noch stär-ker trifft, als das unsrige, und wir können ihre ei-

genen Gründe brauchen, um Gott, in dem Fall, daß er auch einige Sünden vorherbestimmte, von der Beschuldigung, daß er der Urheber der Sünde ist, freyzusprechen. Allein, wir haben diese Ausflucht nicht nöthig, da wir nicht läugnen, daß bey manchem Menschen die Stärke der Gewohnheit und der erworbenen Fertigkeit so weit gehe, daß man mit zuverläßiger Gewißheit vorausſagen kann, wie er in einem bestimmten Falle handeln werde. — Kann Gott aber wohl der Regent der Welt seyn, wenn er nicht die zukünftigen zufälligen Begebenheiten voraussieht? Ich begreife nicht, warum er es nicht seyn könnte, eben so gut und noch viel besser, als menschliche Regenten durch weise Gesetze und kluge Veranstaltungen regieren können, ungeachtet sie von den freyen Entschließungen ihrer Unterthanen keine vorläufige Gewißheit haben. sonderlich, da Gott der menschlichen Seele unmittelbar gegenwärtig ist, und weiß, nach welchen Grundregeln sie zu handeln genöthiget ist, welche Einsichten sie habe, und was für Umstände zusammentreffen werden, ihre Wahl auf diese oder jene Seite zu neigen. Daraus folgt nun in vielen Fällen zwar keine unfehlbare und apodictische Gewißheit: aber eine wahrscheinliche muß doch daraus folgen, die sich sehr oft einer völligen Gewißheit nähert. Ich hätte nicht geglaubt, daß jemand dieses in Zweifel ziehen könnte, wenn ich nicht gefunden, daß **Moses Mendelssohn**, dieser so außerordentliche Mann, der erste seiner Nation, der eine tiefe Einsicht in die Philosophie mit dem feinsten Geschmack und einem geläuterten Witze zu verbinden wußte, in seinen philosophischen Schriften sogar behaupten wollen, daß dem Höchsten in Ansehung unserer künftigen Hand-

lun-

lungen nicht einmal eine wahrscheinliche Erkenntniß zukomme, wenn man die geringste Präscienz solcher Dinge, die von der Freyheit abhängen, für unmöglich halten will. Dieser Satz schien mir sogleich gegen alle Erfahrung zu streiten. Denn da die Menschen, für welche die künftigen Handlungen anderer allemal zufällig sind, falls sie es auch an sich selbst nicht seyn sollten, weil sie alle ihre Bestimmungsgründe nicht erkennen, doch aus der Einsicht in den Karakter der Person und in die Umstände, einen wahrscheinlichen Schluß auf sein Betragen in diesem oder jenem Fall machen können; wie vielmehr sollte nicht Gott es vorausseben? Doch wir wollen den Beweis des Satzes hören.

Hätte Gott, sagt er, eine wahrscheinliche Präscienz in Ansehung unserer freyen Handlungen: so müßte der Grad dieser Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn, weil eine Quantität ohne einen bestimmten Grad nie vorhanden seyn kann, wenn sie, wie in unserm Fall endlich seyn soll.

Dieses gebe ich zu.

Soll nun der Grad der göttlichen Wahrscheinlichkeit bestimmt seyn, so muß das Verhältniß der ihm bekannten Weisheitsgründe zur Gewißheit gegeben seyn, weil der Grad der Wahrscheinlichkeit aus diesem Verhältniß zu schätzen ist.

Auch dieses räume ich ein.

Woher nimmt aber Gott diese Wahrheitsgründe? Nothwendig aus den Umständen, in welchen

sich das freywillig handelnde Wesen befindet, und aus den Bewegungsgründen und Triebfedern, die seine Wahl bestimmen.

Richtig.

Nun reichen die Umstände, darinn sich das freye Wesen befindet, und alle daraus hergenommenen Bewegungsgründe und Triebfedern nicht zu, eine Gewißheit auszumachen, welche Wahl das freye Wesen treffen werde. Aus dem Verhältniße der positiven Bewegungsgründe zu den positiven und negativen zusammengenommen, kann also der Grad der Wahrscheinlichkeit nicht bestimmt werden. Hingegen sollen diese Bewegungsgründe doch einigen Grund enthalten, warum sich dieses freye Wesen vielmehr so, als anders bestimmen wird. Je mehr positive, oder je mehr negative Bewegungsgründe also auf unsern Willen wirken werden, desto größer ist die Wahrscheinlichkeit, daß wir etwas thun, oder lassen werden. Wenn es demnach möglich wäre, daß unendlich viele Bewegungsgründe zum Besten einer Handlung auf unsern Willen wirken könnten, so würden sie einen unendlich großen Grad der Wahrscheinlichkeit, oder einen Gewißheit ausmachen, weil nach der Meynung dieser Weltweisen das Maximum unserer freyen Handlungen nirgend anders, als in dem Infinito zu suchen ist. Da nun in einem jeden besondern Falle nur eine endliche Zahl von Bewegungsgründen auf uns wirken, so verhält sich die Wahrscheinlichkeit der göttlichen Präscienz in einem jeden besonderen Falle zur Gewißheit, wie die endliche Macht der Bewegungsgründe, die unsere Wahl veranlassen, zu einer unendlichen Zahl derselben, oder dem Grad der göttlichen Präscienz = o. *

Hier,

* Philosophysche Schriften, 2 Th. p. 223.

Hier, dünkt mich, steckt der Knoten. Der Verfasser nimmt an, daß alle Umstände, in welchen sich das freye Wesen befindet, u. s. w. noch keine Gewißheit ausmachen, und daß diese nicht erst, als von unendlich vielen Bewegungsgründen entstehen könnten. Dieses ist unrichtig. Aus einer endlichen Zahl derselben kann schon eine solche Stärke entspringen, daß sie den Willen gewiß auf die eine Seite neigen, sonderlich, wenn auf der andern Seite entweder gar keine, oder nur schwache Bewegungsgründe sich finden. Man kann also das Verhältniß der Wahrheitsgründe zur Gewißheit angeben, man kann den Grad der Wahrscheinlichkeit bestimmen, und damit fällt der ganze Beweis des Verfassers. Ich sehe wohl ein, wie dreist es ist, sich mit einem so scharfsinnigen Kopfe, als Moses ist, zu messen, und ich trage daher meine Einwendungen nur furchtsam vor. Andere mögen darüber urtheilen.

Nach dieser Digreßion lenke ich wieder ein. Sollte man Gott die Präscienz zukünftiger zufälliger Handlungen nicht absprechen wollen, so hat man deswegen doch keine Ursache zu läugnen, daß sie zufällig sind. Denn da wir gar nicht wissen, auf welche Art Gott die Dinge erkennet: so können wir auch aus seiner Erkenntniß keinen Einwurf gegen eine erwiesene Wahrheit hernehmen. Der Einwurf mag immer als eine Schwierigkeit stehen bleiben. Denn wer kann alle Schwierigkeiten auflösen? Die Indeterministen haben Mühe, ihre Meynung mit der göttlichen Präscienz zu vergleichen: ich weiß nicht, ob die Deterministen nicht eben so viel Mühe haben werden, die ihrige mit der Heiligkeit und Gerech-

tigkeit Gottes zu reimen. Moses sagt zwar, daß die schädlichen Folgen, die man aus dieser Lehre in Ansehung der Zurechnung besorgt, bloße Chimären sind, die den undeutlichen Begriffen von der Freyheit ihr Wesen einzig und allein zu danken haben. Ich kann mich aber davon noch nicht überzeugen, sondern ich bin vielmehr versichert, daß sie ganz ungezwungen daraus fließen. Daher trage ich kein Bedenken, mich bis itzt noch zu der Parthey zu halten, auf welche ich auch Locks und Newtons finde, und wünsche, daß diese so wichtige Streitfrage, die alles Nachdenken verdient, von geschickten Männern möge aufgekläret werden.

Versuch

über die

Grundsätze der Moralität

und

der natürlichen Religion.

Zweyter Theil.

Erster Versuch.

Von dem Glauben.

Glaube ist ein so gewöhnlicher Ausdruck, daß er der Untersuchung aller Philosophen entwischet ist, nur den Verfasser der Abhandlung über die menschliche Natur ausgenommen. Und dieser hat doch auch die Sache auf keine Weise so deutlich gemacht, daß alle Schwierigkeiten und Zweifel völlig gehoben wären. Zween Sätze hat er in der That hinreichend erwiesen: 1) daß der Glaube keine besondere Handlung oder Empfindung der Seele ist, sondern nur eine gewisse Art, sich Sätze vorzustellen; 2) daß er nicht alle und jede unserer Vorstellungen begleitet. Ein Mensch siehet in gewissen Umständen die Dinge doppelt, deswegen glaubt er aber nicht, daß sie doppelt da sind. Er kann sich den Begriff von einem goldenen Berge machen. Er kann diesem Berge in seiner Einbildung eine gewisse Gestalt geben und ihn an einen gewissen Ort setzen, aber er wird nie glauben, daß er wirklich existiret.

Nach-

Nachdem unser Verfasser also erwiesen, daß der Glaube keine besondere Vorstellung ist, so geht er weiter, zu erklären, was er durch diese gewisse Art der Vorstellung verstehet. Seiner Lehre zufolge besteht der Glaube, da er in der Idee selbst, was ihre Theile und Zusammensetzung betrifft, nichts ändert, blos in der lebhaften Art sich die Idee vorzustellen, so daß ein lebhafter Begriff und der Glaube in der That einerley ist. So große Achtung ich nun auch gegen den Scharfsinn und gegen die Einsichten dieses Verfassers habe, so wird doch weder sein noch irgend eines Menschen Ansehen je mich bewegen können, eine solche Lehre anzunehmen. Denn dieser zufolge würden Leichtgläubigkeit und eine lebhafte Einbildungskraft allemal miteinander verbunden seyn, welches sich doch in der That nicht so verhält. Poesie und Mahlerey bringen lebhafte Begriffe, aber selten Glauben hervor. Ich für mein Theil finde keine Schwierigkeit, mir eben so lebhaft vorzustellen, daß Cäsar auf seinem Bette stirbt, und noch vor seinem Tode von der Eitelkeit des Ehrgeizes spricht, oder seinem Nachfolger Regeln der Regierung ertheilet, als daß er in dem Rathhause ermordet worden. Nichts wird mit mehrerer Lebhaftigkeit erzählt, als daß Cyrus in einer förmlichen Schlacht mit der Scythischen Königinn umgekommen, und daß diese seinen Kopf in ein Gefäß mit Blut getaucht und dabey gesagt: „ Sättige dich nun mit Blut, da du alle Zeit darnach „ gedurstet hast. „ Wenn wir aber die Umstände und die Geschichtschreiber mit einander vergleichen, so ist doch die Meynung die wahrscheinlichste, daß er auf seinem Bette gestorben.

Wir können hierbey nicht umhin, anzumerken, daß der Schluß, den der Verfasser aus seinen Prämissen

missen zieht, sehr hinket. Der Glaube verändert nichts, weder in den Theilen noch in der Zusammensetzung des Begriffs. Er muß also lediglich in einer Modifikation des Begriffs bestehen. Aber folget denn daraus, daß er in einer lebhaften Vorstellung des Begriffs bestehet, da diese nur eine von den Modifikationen ist? Ich sehe hier keinen Schatten von einer Schlußfolge.

Unser Verfasser führet freylich zum Beweise an, daß eine wahre Geschichte sich unserer Seele geschwind bemächtiget, und sich ihr auf eine weit lebhaftere Art darstellet, als eine fabelhafte Erzählung thun kann. Jeder Mensch muß für sich selbst urtheilen. Ich für mich muß gestehen, daß sich das bey mir nicht befinde. Die Geschichte bemächtiget sich ohne Zweifel weit geschwinder unserer Seele, als eine Erdichtung, die in einem einfältigen historischen Styl erzählet wird. Aber kann irgend jemand, der nicht eine Hypothese zu vertheidigen hat, eine Frage daraus machen, ob die Poesie einen stärkern Eindruck mache, als die Geschichte? Jeder, der nur einiges Gefühl hat, höre nur den berühmten Garrick in der Rolle des Richard oder des Königs Clae, so wird er empfinden, daß dramatische Vorstellungen starke und lebhafte Eindrücke machen, welche die Geschichte selten erreichen kann.

Sollte man aber auch zugeben, daß die Geschichte ihre Gegenstände dem Gemüthe auf eine lebhaftere Art darstellet, als die dramatische oder epische Poesie, so wird doch daraus noch nicht folgen, daß ein lebhafter Begriff mit dem Glauben einerley ist. Ich lese eine Stelle im Virgil; es mag die Episode vom Nisus und Eurysalus seyn. Ich lese eine Stelle im Livius, z. E. die Plünderung Roms von den Galliern. Habe ich nun einen lebhaftern

Begriff von der letztern Geschichte, so möchte ich meinen Verfasser wohl ersuchen, mir die Ursache dieser Wirkung anzugeben. Er wird doch gewiß nicht behaupten, daß die Stärke des Ausdrucks und die Harmonie des Styls die Ursache ist. Denn in beyden kann der Geschichtschreiber mit dem Poeten in keine Vergleichung kommen. Es ist deutlich, daß man von dem überwiegenden Einfluße, den Livius auf die Einbildungskraft hat, keinen andern befriedigenden Grund annehmen kann, als die Vorstellung, daß er ein wahrer Geschichtschreiber ist. Höchstens kann also unser Verfasser aus seiner Anmerkung, gesetzt auch, daß sie der Erfahrung gemäß ist, nur dieses und nichts mehr schließen, als daß das Ansehen des Geschichtsschreibers Glauben hervorbringet, und daß der Glaube einen lebhaftern Begriff wirket, als eine fabelhafte Erzählung. Der Glaube und eine lebhafte Idee sind in der That zwo verschiedene Modifikationen des Begriffs, welche, ob sie gleich oft verbunden sind, nicht allein in Gedanken von einander können getrennet werden, sondern auch wirklich oft getrennet sind. Die Wahrheit giebt freylich unsern Begriffen einen gewissen Grad von Lebhaftigkeit; das kann ich aber doch nicht einräumen, daß die Geschichte eine lebhaftere Vorstellung von Begebenheiten wirkt, als die dramatische oder epische Poesie, weil es unstreitig ist, daß in Werken der Einbildungskraft der Mangel der Wahrheit durch die Empfindungen und durch den Ausdruck überflüßig ersetzet wird.

Zuweilen entspringt in der That der Glaube aus einem lebhaften Eindruck. Davon ist selbst die dramatische Vorstellung ein Beyspiel, wenn sie uns so sehr rühret, daß sie die Aufmerksamkeit von jedem andern Gegenstande und auch von uns

selbst

selbst abziehet. In diesem Falle sehen wir nicht weiter den Acteur, sondern wir stellen uns vor, daß er selbst derjenige ist, dessen Rolle er spielet. Diesen haben wir allein vor Augen. Wir denken uns ihn, als ob er existirte und handelte, und glauben, daß er existirt und handelt. Ein solcher Glaube währet aber doch nicht länger, als einen Augenblick. Er verschwindet wie ein Traum, so bald als ein an sich nichtsbedeutender Umstand uns aufweckt, daß wir uns unser selbst und des Ortes, wo wir uns befinden, bewußt werden. Und auch in diesem Falle ist der lebhafte Begriff nicht die Ursache des Glaubens, sondern nur die Gelegenheit dazu, indem er unsere Aufmerksamkeit von uns selbst und von unserer gegenwärtigen Lage abziehet. Auf diese oder eine ähnliche Art wird auch im Finstern der Begriff von einem Gespenst, der die Seele erfüllet, und sie von sich selbst abziehet, durch die Stärke der Einbildungskraft in Wirklichkeit verwandelt. Wir denken, daß wir es sehen und hören. Wir sind davon überzeugt, und glauben, daß es sich in der That so verhält.

Da wir also Ursache haben, die Meynung dieses Verfassers zu verwerfen; so scheinet dieses die wahre Beschaffenheit der Sache zu seyn. Es giebt eine gewisse besondere Art, Objecte zu denken, und Sätze sich vorzustellen, die, da sie ganz einfach ist, nicht weiter kann beschrieben werden, sondern durch das Wort **Glaube** ausgedruckt wird. Die Ursachen dieser Modification, die man Glaube nennet, sind das Ansehen meiner eigenen Sinne, und das Ansehen anderer, die Begebenheiten erzählen, wovon sie entweder Augenzeugen gewesen sind, oder die sie durch die zwote oder dritte Hand erfahren haben, daß also der Glaube allemal, mit-

telbar oder unmittelbar auf das Ansehen unserer Sinne gegründet ist. Es ist uns natürlich, unsern Sinnen zu trauen, und es stehet überhaupt nicht in unserer Gewalt, ihnen nicht zu trauen. Sie haben bey uns ein Ansehen, das unwiderstehlich ist. Hier findet nur eine einzige Ausnahme statt. Da wir aus der Erfahrung finden, daß wir uns zuweilen betrogen, indem wir einigen besondern Vorstellungen der Sinne getrauet, so hält die Erinnerung daran in gleichen Fällen dem Ansehen unserer Sinne das Gleichgewicht, das Gemüth bleibt entweder im Zweifel, oder beruhiget sich vielleicht mit der Uiberzeugung, daß die Empfindung irrig ist.

Ob ich nun aber gleich unserm Verfasser nicht einräumen kann, daß das Wesen des Glaubens in der Lebhaftigkeit des Eindrucks bestehet, so gebe ich ihm doch, in Ansehung des Zeugnißes meiner eigenen Sinne zu, daß in diesem Fall die Lebhaftigkeit des Eindrucks und der Glaube allemal verbunden sind. Ich glaube, daß ein Berg, den ich einmal gesehen, existiret, ob ich gleich tausend Meilen davon entfernet bin; das Bild oder der Begriff dieses Berges ist weit lebhafter und deutlicher, als der Begriff eines andern, den ich mir durch die Stärke der Einbildungskraft vorstellen kann. Ganz anders verhält es sich aber, wie wir oben bemerkt, mit den Begriffen, die durch die Stärke der Sprache bey mir erweckt werden.

Der Glaube, der von dem Zeugniße anderer entstehet, beruhet auf einem ganz verschiedenen Grunde. Wahrhaftigkeit und eine Neigung zu glauben sind Grundtriebe in unserer Natur, die sich einander entsprechen, und überhaupt sind sie so eingerichtet, daß der Mensch nicht oft dadurch betro-

troen wird. Die Neigung zu glauben richtet sich nach der Meynung, die wir von dem Zeugen und von der Beschaffenheit der Geschichte haben, die er uns erzählet. Wenn wir aber auch setzen, daß alle andere Umstände zusammenkommen, die uns zum Glauben bewegen können, so wird doch die Erzählung, wenn man blos die Absicht dabey hat, zu belustigen, ohne sich an die Wahrheit zu binden, nicht den geringsten Glauben finden, wenn man sie auch mit den stärksten Farben der Dichtkunst belebt.

Dieses einzige will ich noch hinzusetzen, daß, ob gleich unsere Sinne oder das Zeugniß anderer die eigentlichen Ursachen des Glaubens sind, diese Ursachen gleichwohl nach der jedesmaligen Verfassung unseres Gemüths, mehr oder weniger wirksam sind. Hoffnung und Furcht haben einen starken Einfluß auf unsere Leidenschaften, und nicht weniger auf unsern Glauben. Sie sind Modificationen unserer Vorstellung von künftigen Begebenheiten Ist die Begebenheit angenehm, und die Wahrscheinlichkeit, daß sie kommen wird, groß, so erhält unsere Vorstellung von ihrem künftigen Daseyn eine Modification, die man Hoffnung nennet. Ist sie außerordentlich angenehm, und hat die Wahrscheinlichkeit ihres Erfolges ein großes Uebergewicht, so wächst unsere Hoffnung verhältnißmäßig, und verwandelt sich zuweilen in einen festen Glauben, daß sie sich wirklich zutragen wird. Auf schwache Gemüther hat die Annehmlichkeit der erwarteten Begebenheit von selbst diese Wirkung. Die durch die Aussicht erhitzte Einbildungskraft vermehret die Wahrscheinlichkeit, bis sie dieselbe in eine Uiberzeugung oder Glauben verwandelt. Wenn aber an der andern Seite die

Furcht durch die vorgestellte Wahrscheinlichkeit des Erfolges das Uibergewicht bekömmt, so verliert die Seele alle Hoffnung, und die Furcht wird in einen festen Glauben verwandelt, daß die Begebenheit sich nicht zutragen wird. Die Wirkungen der Seele sind völlig ähnlich, wenn die künftige Begebenheit unangenehm ist.

Zwey-

Zweyter Versuch.

Von der persönlichen Identität.

Hätten wir, wie der Verfasser der Abhandlung über die menschliche Natur behauptet, keine ursprüngliche Eindrücke, als diejenigen, die von äußerlichen Sinnen entstehen, so würden wir nie ein Bewußtseyn von unserm Selbst haben; denn dieses Bewußtseyn kann von keinem äußerlichen Gegenstande entspringen. Die Menschen würden in einer beständigen Träumerey dahingehen; die Begriffe würden in der Seele eine Stetigkeit gewinnen; kein Mensch würde fähig seyn, seine Begriffe mit sich selbst zu verknüpfen; die Idee von der persönlichen Identität würde ganz wegfallen; denn niemand kann unter verschiedenen Umständen sich als eine und eben dieselbe Person betrachten, wenn er überall keine Idee oder kein Bewußtseyn von sich selbst hat.

Es kann Wesen geben, die so eingerichtet sind; aber der Mensch ist dieses Wesen nicht. Es ist vielmehr eine ungezweifelte Wahrheit, daß er eine ursprüngliche Empfindung oder Bewußtseyn von sich selbst hat, die größtentheils jede seiner Vorstellungen und Ideen, und jede Handlung seiner Seele oder seines Leibes begleitet. Ich sage, größtentheils; denn das Vermögen oder der innerliche Sinn, der die Ursache dieser besondern Vorstellung ist, ist nicht allezeit wirksam. In einem tiefen Schlafe

haben wir kein Bewußtseyn unserer selbst. Zuweilen träumen wir ohne diesem Bewußtseyn, und auch einige von den Augenblicken, worinn wir wachen, verstreichen ohne demselben. Ein Traum bestehet blos darinn, daß die Seele durch ihre Begriffe umherschweifet, ohne die Empfindung von dem Selbst zu haben.

Dieses Bewußtseyn, diese Empfindung von unserm Selbst ist von der lebhaftesten Art. Da die Selbsterhaltung eines jeden besondere Pflicht ist, so war die Lebhaftigkeit dieser Empfindung nöthig, uns auf unsern eigenen Vortheil aufmerksam zu machen, und besonders jeden Anschein von Gefahr zu vermeiden. In einem träumenden Zustande hat der Mensch keine Vorsicht, und keine Art der Aufmerksamkeit auf sich selbst.

Es ist merkwürdig, daß nicht leicht jemand eher in Schlaf fallen wird, bis diese Empfindung sich verliehret. So lange sie lebhaft ist, erhält sie die Seele in einem gewissen Grad von Bewegung, die den Schlaf abhält. Ein Wasserfall macht zum Schlafe geneigt. Er zieht sowohl durch das Geräusch als durch den Anblick die Aufmerksamkeit auf sich, und ohne eine starke Bewegung in der Seele zu verursachen, beschäftiget er sie so, daß sie sich selbst vegißt. Das Lesen einiger Bücher hat eine gleiche Wirkung.

Diese Empfindung, dieses Bewußtseyn unserer selbst, das durch alle verschiedene Auftritte des Lebens, und durch alle Mannichfaltigkeit unserer Handlungen begleitet, ist der Grund der persönlichen Identität. Vermittelst dieser Empfindung betrachte ich mich bey allen Abwechselungen des Glücks, und bey allen Veränderungen in meinem Leben, als eine und eben dieselbe Person.

Die Hauptabsicht dieses kurzen Versuchs ist, mir zu der Anmerkung den Weg zu bahnen, daß wir durch keine Art von Beweisen oder Schlüßen überzeugt werden, daß wir noch eben dieselben sind, die wir vor zehen Jahren waren. Diese Uiberzeugung beruhet lediglich auf die Empfindung der Identität, die uns durch alle Abwechselungen begleitet, und die der einzige Grund der Verknüpfung ist, der alle mannichfaltige Gedanken und Handlungen unsers Lebens verbindet. Noch viel weniger gelangen wir durch eine Kette von Beweisen und Schlüßen zu der Kenntniß unsers eigenen Daseyns. Es wäre in der That seltsam, wenn unser Daseyn einem jeden ein Geheimniß geblieben wäre, bis das berühmte Argument erfunden worden: Cogito, ergo sum. Und wenn ich mich auf eine Erfahrung, die einem jeden gemeinen Verstande durch sich selbst augenscheinlich ist, ohne Beweis nicht verlassen kann, warum sollte ich ohne Beweis eher annehmen, daß ich denke, als daß ich existire? Denn ich bin mir gewiß nicht stärker bewußt, daß ich denke, als daß ich existire.

Bey dieser Gelegenheit will ich einen Gedanken blos anführen, den ich künftig weitläuftiger ausführen werde, nämlich daß eine jede Lehre, die uns verleitet, ein Mistrauen in unsere Sinne zu setzen, an den allgemeinen Scepticismus gränzet. Werden natürliche Empfindungen, sie mögen nun aus unsern innern oder äußern Sinnen entstehen, nicht als ein zuverläßiger Beweis angenommen, so kann ich nicht sehen, wie wir von irgend einer Sache gewiß werden wollen. Aus dem, was wir jezt bemerkt haben, ist deutlich, daß wir, diesem sceptischen System zufolge, nicht einmal von unserer eigenen Existenz gewiß seyn können.

Dritter Versuch.

Von dem Ansehen unserer Sinne.

In manchen Fällen scheinen uns die Dinge anders, als sie wirklich sind, und in so ferne können wir sagen, daß unsere Sinne betrüglich sind. Diese Fälle sind von zweyerley Art. Der erste ist der, wenn der Betrug von der Unfähigkeit der Werkzeuge, von der Entfernung des Ortes, von der Dicke des Medium und dergleichen verursachet wird. Diese verändern den Anschein der Dinge, und machen, daß wir sie doppelt sehen, oder daß sie uns größer oder kleiner scheinen, als sie wirklich sind. In solchen Fällen ist die Empfindung allezeit schwach, dunkel und verwirrt. Sie schwächen aber das Ansehen der Sinne auf keine Art, wenn die Empfindung, ohne durch solche zufällige Hindernisse gestöret zu werden, lebhaft, stark und deutlich ist, wenn der Betrug durch die Gesetze der Natur selbst veranstaltet wird. Davon haben wir in dem Versuche über Freyheit und Nothwendigkeit an den zufälligen Beschaffenheiten schon ein Beyspiel gesehen, und daraus den Schluß gemacht, daß die Natur uns nicht allemal solche richtige Vorstellungen giebt, die mit der philosophischen Wahrheit der Dinge übereinstimmen. Ohngeachtet dieser Ausnahmen bleibt das Zeugniß unserer Sinne allemal ein hinreichender Grund unsers Vertrauens und unsers Glaubens; denn in allen den Fällen, da sich diese Art von fest-

gesetz-

gesetztem Betruge findet, giebt uns die Natur doch Mittel, die Wahrheit zu entdecken. Nehmen wir das eben angeführte Beyspiel von den zufälligen Eigenschaften, so verbessert die Philosophie sehr leicht den falschen Schein, und lehret uns, daß sie als Eindrücke, die auf die Seele geschehen, und nicht als Eigenschaften des Gegenstandes müssen betrachtet werden. Da also für ein Mittel gegen den Betrug gesorget ist, so wird unser Glaube, in Ansehung der andern Empfindungen, um so viel mehr bestärket, so weit er nämlich durch die Vernunft kann bestärkt werden. Dieses ist aber noch nicht alles. Wenn ein Sinn unsern Blicken einen Schein darbietet, der betrüglich kann genennet werden, so entdecken wir deutlich einen nützlichen Endzweck, der dadurch soll erreichet werden. Der Betrug ist nicht die Wirkung einer unvollkommenen oder betrüglichen Einrichtung, sondern mit vieler Weisheit dahin abgemessen, uns solche Nachrichten von den Dingen zu geben, die die Endzwecke des Lebens am besten befördern. Und selbst durch diese Betrachtung wird uns die Wahrhaftigkeit der Natur um so zuverläßiger. Einzelne Beyspiele, in welchen unsere Sinne sich mehr nach dem Nutzen in unserm Leben, als nach der genauen Wahrheit bequemen, sind vernünftige Ausnahmen, die nur dienen, die allgemeine Regel zu bestättigen. Und da wir nichts als unsre Sinne haben, unser Verhalten in Ansehung äußerlicher Gegenstände zu regieren, so wäre es in der That seltsam, wenn wir gegründete Ursache haben sollten, ein allgemeines Mistrauen in sie zu setzen. Die fehlet uns aber schlechterdings. Die Menschen finden sich zu nichts nothwendiger bestimmt, als zu einem Vertrauen auf ihre Sinne. Wir ziehen ihr Ansehen gar nicht in Zweifel, weil unsere Natur

so eingerichtet ist, daß es gar nicht in unserer Gewalt ist, zu zweifeln.

Da also das Ansehen unserer Sinne auf die Nothwendigkeit unserer Natur gegründet, und durch eine beständige Erfahrung bestätiget ist; so kann es nicht anders als seltsam scheinen, daß es irgend jemand in die Gedanken kommen könne, es anzufechten. Allein, die Lust zu neuen Meynungen hat bey vielen eine große Gewalt: und, wenn ein Mann von kühnem Geiste, trotz der allgemeinen Denkungsart, sich neue Wege bahnen will, so kann man nicht leicht vorhersehen, wie weit seine lustigen metaphysischen Begriffe ihn führen werden. Der Verfasser, der uns neulich eine Abhandlung über die Grundsätze der menschlichen Erkenntniß gegeben, greift das Ansehen der Sinne bey der Wurzel an, indem er die Wirklichkeit der äußern Gegenstände läugnet, und bahnet dadurch den Weg zu einem Scepticismus, der nicht stärker seyn kann. Denn welches Vertrauen kann man auf die Sinne setzen, wenn sie uns in einem so wesentlichen Punkt hintergehen? Kann man erst so viel über uns gewinnen, daß wir an der Wirklichkeit äußerlicher Gegenstände zweifeln, so haben wir von da nur einen Schritt, auch an dem, was in uns selbst vorgeht, an der Wirklichkeit unserer Vorstellungen und Begriffe zu zweifeln. Denn wir haben kein stärker Bewußtseyn, keine deutlichere Ueberzeugung von dem einen, als von dem andern. Dann bleibt noch der letzte Schritt übrig, daß wir auch an unserm eigenen Daseyn zweifeln. Denn in dem unmittelbar vorhergehenden Versuch ist gezeiget, daß wir davon keine andere Gewißheit haben, als die von unserm Sinne und Gefühle abhänget.

Man erzählet, daß Doktor Berkeley, der Verfasser der eben erwähnten Abhandlung, diese wunderliche Meynung angenommen, um gewissen Einwürfen zu begegnen, die von den Materialisten gegen das Daseyn Gottes gemacht werden. Wenn dem so ist, so ist das Experiment unglücklich ausgedacht. Denn diese Lehre, wenn sie auch nicht zum allgemeinen Scepticismus leiten sollte, giebt wenigstens zum Vorschub der Atheysterey ein sehr listiges Argument. Kann ich mir nur dessen Bewußtseyn, was in meiner eigenen Seele vorgehet, und darf ich meinen Sinnen nicht trauen, wenn sie mir von äußerlichen Gegenständen, die unabhängig existiren, Nachricht geben; so folget, daß ich das einzige Wesen in der Welt bin, wenigstens, daß ich von meinen Sinnen keinen zuverläßigen Beweis für das Daseyn anderer Dinge, es sey Körper oder Geist, haben kann. Dieses einzuräumen, ist gewiß sehr unvorsichtig, weil es uns des hauptsächlichsten oder einzigen Mittels beraubt, zur Erkenntniß Gottes zu gelangen Darf man sich nicht mehr auf Sinn und Gefühl berufen, so wird es diesen gelehrten Geistlichen selbst sehr schwer fallen, uns zu zeigen, durch welche andere Mittel wir die erwähnte wichtige Wahrheit entdecken können. Doch hievon nachher mit mehrerem.

Hätten wir nichts anders zur Absicht, als die Wirklichkeit äußerlicher Gegenstände zu behaupten, so würde es kaum der Mühe werth seyn, viel Nachsinnen darauf zu wenden, die metaphysischen Paradoxe gegen ihr Daseyn, die durch die gemeine Empfindung und durch die Erfahrung am besten widerleget werden, aufzulösen. Da aber die vorhergehende Lehre sehr ausgebreitete Folgen hat, und die wichtigsten Zweige der menschlichen Erkenntniß von

Grund aus zu zerstören drohet; so wird ein Versuch, das Ansehen unserer Sinne zu bestätigen und die Falschheit der Einwürfe, die dagegen auf die Bahn gebracht worden, zu zeigen, dem Publikum hoffentlich nicht unangenehm seyn. Dieser Versuch ist überdem in diesem Werke nothwendig, da es die Hauptabsicht desselben ist, zu zeigen, daß unsere Sinne, sowohl die äußern als die innern, die wahren Quellen sind, aus welchen die Kenntniß Gottes auf uns abgeleitet wird.

Um bey einem Gegenstande, der leichter gefällt, als ausgedruckt wird, einen jeden hinlänglich zu befriedigen, wird es nicht undienlich seyn, die Wirkungen der Sinne, durch welche wir äußerliche Dinge wahrnehmen, deutlich zu zergliedern. Und sind diese einmal ins Licht gesetzt, so wird es hernach nicht mehr schwer seyn, den unterschiedenen Einwürfen, womit man ihr Daseyn bestreiten will, zu begegnen.

Die Empfindungen der äußerlichen Sinne sind von verschiedenen Gattungen. Einige haben wir in den Werkzeugen des Sinnes selbst, als das Riechen, Schmecken, Fühlen. Andere haben wir gleichsam aus der Ferne, als das Hören und Sehen. Aus dem Sinne des Gefühls entspringen die Vorstellungen des Körpers, der Festigkeit, und des äußerlichen Daseyns. Wenn ich meine Hand auf diesen Tisch lege, so empfinde ich etwas Glattes und Hartes, das auf meine Hand drücket, und das ich mir in einer größern Entfernung, als meine Hand ist, vorstelle. Von dem Gesichte haben wir die Begriffe von Bewegung und von Farbe, und von dem Gesichte sowohl, als von dem Gefühle, die Begriffe von Ausdehnung und Figur. Was aber zu unserm gegenwärtigen Vorhaben noch merkwürdiger ist,

ist dieses, daß wir durch das Gesicht sowohl, als durch das Gefühl, eine Vorstellung von Dingen erlangen, in so fern sie eine unabhängige, fortgesetzte und beständige Existenz besitzen.

Laßt uns versuchen, den Umstand, der die Unabhängigkeit und beständige Existenz der Gegenstände des Gesichtes und des Gefühles betrifft, weiter zu entwickeln. Denn das ist ein Hauptpunkt. Wenn ich (um mit den Gegenständen des Gesichts anzufangen) mein Auge auf einen Baum werfe, so habe ich eine Empfindung von Farbe, Figur, Ausdehnung, und zuweilen auch von Bewegung. Wäre dieses nun schon eine vollkommene Zergliederung dieser Empfindung, so könnte die Substanz durch das Gesicht nicht entdeckt werden. Ich brauche sie aber nur aufmerksam zu untersuchen, um zu erfahren, ob nicht etwas mehr darinn enthalten ist, so finde ich bald, das noch ein Umstand dabey vergessen worden, nämlich, daß die angeführten einzelne Dinge, nicht als so viele besondere Existenzen, die kein Verhältniß zu einander haben, sondern als genau vereiniget und verknüpfet vorgestellet werden. Sehe ich auf verschiedene Gegenstände um mich her, und ich habe an der einen Seite eine Empfindung von Farbe, an der andern von Bewegung, an der dritten von Ausdehnung; so sind die Erscheinungen, die diese Dinge in meiner Seele machen, denen Eindrücken in nichts ähnlich, die von einem Baume verursachet werden, wo Ausdehnung, Bewegung und andere Beschaffenheiten als genau vereiniget und verknüpfet empfunden werden. Auf welche Art sind sie aber vereiniget und verknüpfet? Hierauf kann sich ein jeder selbst die Antwort geben, daß sie als solche, die einer Substanz, oder Dinge, wovon sie Beschaffenheiten sind, eigenthümlich sind oder zu-

gehören, vorgestellet werden, und daß sie durch ihre Beziehung auf diese Substanz oder Sache so genau vereiniget und verbunden sind. So entspringet der Begriff von der Substanz sowohl, als von den Beschaffenheiten, aus dem Sehen. Hiebey muß man, um den Begriff von der ganzen Vorstellung vollständig zu machen, noch bemerken, daß, so wie die Beschaffenheiten uns als der Substanz zugehörig und eigenthümlich erscheinen, also auch, beydes die Substanz und ihre Beschaffenheiten, die wir einen Baum nennen, uns als ganz unabhängig von uns, als wirklich existirend, und als etwas, das eine bleibende Existenz hat, vorgestellet werden.

Durch den Sinn des Gefühls wird bey uns ein gleicher Eindruck gemacht. Wir haben oben schon bemerkt, daß wir durch das Gefühl die Vorstellungen von Körper, Festigkeit, und äußerlicher Existenz haben. Durch eben den Sinn erlangen wir die Vorstellungen vom Weichen und Harten, vom Glatten und Rauhen. Wenn ich nur die Hand auf diesen Tisch lege, so habe ich eine Empfindung, nicht allein von Glätte, Härte, Figur und Ausdehnung, sondern auch von etwas, das ich Körper nenne, wovon ich jene besondere Dinge mir als Beschaffenheiten vorstelle. Glätte, Härte, Ausdehnung und Figur werden nicht als abgesonderte und verbundene Existenzen vorgestellt, sondern als Dinge, die einem andern zugehören, das ich Körper nenne, welches wirklich existiret und eine unabhängige und eigenthümliche Existenz hat. Und dieser Körper mit seinen verschiedenen Eigenschaften ist es, den ich durch das Wort Tisch ausdrücke.

Die vorhergehende Zergliederung der Empfindungen des Gesichts und des Gefühls kann am besten durch eine Vergleichung mit den Empfindungen

der

der andern Sinne erläutert werden. Ich höre einen Ton, oder ich empfinde einen Geruch. Diese werden nicht als Beschaffenheiten oder als Eigenschaften eines Körpers, Dinges oder Substanz vorgestellt. Sie erscheinen in der Seele als bloße Existenzen, und geben uns keine Vorstellung von einer unabhängigen und eigenthümlichen Existenz. Führte uns das Sehen und das Fühlen nicht weiter, so würden wir nicht den geringsten Begriff von einer Substanz haben.

Es scheinet mir etwas seltsam, daß Weltweise, die von Beschaffenheiten so geläufig reden, bey der Substanz auf so viele Bedenklichkeiten und Zweifel fallen, da dieses doch Begriffe sind, die sich auf einander beziehen, und in einander enthalten sind. Aus welcher andern Ursache nennen wir die Figur eine Beschaffenheit, als deswegen, weil wir sie uns nicht als eine abgesönderte Existenz vorstellen, sondern als der Sache zugehörig, die die Figur hat, und die wir Substanz nennen, weil sie nicht eine Eigenschaft eines andern Dinges ist, sondern etwas, daß durch sich selbst subsistiret, und ein unabhängiges Daseyn hat. Hätten wir eben die Empfindung bey der Figur, die wir bey einem Tone haben, so würde sie nicht als eine Beschaffenheit betrachtet werden. Mit einem Worte, eine Beschaffenheit kann gar nicht gedacht werden, ohne etwas anders anzunehmen, dessen Beschaffenheit sie ist. Töne und Gerüche werden zwar auch als Beschaffenheiten betrachtet; dieses rühret aber von der Gewohnheit her, nicht von einer ursprünglichen Empfindung. Denn wenn wir einmal den Unterschied zwischen einer Sache und ihren Beschaffenheiten gelernet haben, und finden, daß Ton und Geruch den Beschaffenheiten ähnlicher sind, als den Substanzen,

so gewöhnen wir uns leicht dazu, sie als Beschaffenheiten anzusehen.

Mir fällt hier eine andere Anmerkung ein, die die Dinge betrifft, die uns durch das Gesicht und durch das Gefühl als Beschaffenheiten vorgestellet werden. Wir können uns, unabhängig von den Wesen, zu welchen sie gehören, keinen Begriff von ihnen machen. Es ist uns unmöglich, Farbe, Figur, Bewegung und Ausdehnung auch in der Einbildung von dem Körper oder von der Substanz abzusöndern. Eine Bewegung zu denken, ohne sich dabey einen Körper vorzustellen, der in Bewegung ist, stehet nicht in unserer Gewalt. So oft wir es auch versuchen, uns einen Begriff von einem Triangel zu machen, unabhängig von einem Körper, der die Figur hat, so werden doch alle unsere Versuche umsonst seyn. So wenig wir einen Körper denken können, der keine gewisse Figur hat, eben so wenig können wir auch eine Figur ohne einen Körper denken. Denn das hieße, sich eine Figur als etwas, das eine eigenthümliche Existenz hat, vorstellen, zu eben der Zeit, da man sie sich als etwas vorstellet, das keine eigenthümliche Existenz hat, oder sie sich zugleich als etwas, das eine Beschaffenheit ist, und als etwas, das keine Beschaffenheit ist, vorstellen. Es ist also ausgemacht, daß der Begriff von der Substanz nicht allein von jeder Vorstellung des Gesichts und des Gefühls, sondern auch von jeder Idee, die wir uns von Farbe, Figur, Ausdehnung und Bewegung machen können, einen Theil ausmacht. Wenn wir die ganze Reihe unserer Begriffe durchgehen, so ist keiner uns gewöhnlicher, als der, von der Substanz, von einem Wesen, oder Sache, die Beschaffenheit hat.

Wenn ich diese Betrachtungen zusammen nehme, so fällt es mir schwer, zu entdecken, welcher verkehrte Begriff von dieser Sache Schuld daran ist, daß Locke so dunkel und so undeutlich über den Begriff von der Substanz redet. Das wundert mich gar nicht, daß er so viele Schwierigkeiten findet, sich einen Begriff von einer Substanz überhaupt, abgesondert von allen Eigenschaften, zu machen, da eine solche Absonderung unserer Vorstellungskraft schlechterdings unmöglich ist. Nichts ist aber leichter, als sich einen Begriff von einer besondern Substanz mit ihren Eigenschaften zu machen. Und dieses ist ihm doch auch gewissermaßen entwischt. Wenn er sich einen Begriff von einem Pferde oder von einem Stein macht, so bringt er nichts in diesen Begriff, als eine Sammlung verschiedener einfachen Ideen von sinnlichen Beschaffenheiten. „ Und weil „ wir, setzt er hinzu, * nicht begreifen können, wie „ diese Beschaffenheiten allein oder in einander subsistiren können, so nehmen wir an, daß sie in einem gemeinschaftlichen Subjekt, welches wir durch „ den Namen Substanz andeuten, vorhanden sind, „ ob es gleich gewiß ist, daß wir keinen klaren oder „ deutlichen Begriff von dem Dinge haben, das „ wir als das Substratum annehmen. „ Eine einzige Frage würde das ganze Geheimniß entdeckt haben. Wie gehet es zu, daß wir uns nicht vorstellen können, daß Beschaffenheiten allein oder in einander subsistiren? Locke selbst würde darauf folgende Antwort gegeben haben: daß sich das gar nicht denken läßt, weil eine Eigenschaft oder Beschaffenheit gar nicht subsistiren kann ohne der Sache, wozu sie gehöret. Denn, wenn das wäre, so würde sie aufhören eine Eigenschaft oder Beschaffenheit zu seyn.

* 2 B. 23. Kap.

seyn. Warum macht er denn den so schwachen Schluß, daß wir annehmen, daß die Beschaffenheiten in einem gemeinschaftlichen Subjekt vorhanden sind, das das Substratum derselben ist? Nein! das wird nicht blos angenommen, es ist ein wesentlicher Theil des Begriffs. Das Gesicht und das Gefühl sagt uns das so deutlich, daß wir nicht anders können, wir müssen so denken. Er bemerkt, daß wir keinen klaren und deutlichen Begriff von der Substanz haben. Meynet er damit, daß wir keinen klaren und deutlichen Begriff einer Substanz haben, abgesondert von allen Eigenschaften, so ist das so wahr, daß wir uns nicht einmal einen Begriff von einer Substanz ohne ihre Eigenschaften machen können. Aber es ist auch wahr, daß wir uns eben so wenig einen Begriff von Eigenschaften ohne der Substanz machen können. In dieser Absicht verhält es sich mit den Begriffen von der Substanz vollkommen eben so, wie mit den Begriffen von der Beschaffenheit, und es ist erstaunlich, daß Weltweise wenig darauf geachtet. Zu gleicher Zeit haben wir klare und deutliche Begriffe von manchen Dingen, in so fern sie existiren, ob wir gleich keinen vollständigen Begriff von irgend einer Sache haben. Genug, daß wir solche Begriffe von den Dingen haben, die zu allen nützlichen Endzwecken des Lebens dienen. Unsere Sinne reichen nicht über die äußern Eigenschaften der Dinge. Das ist wahr. Wir haben keine unmittelbare Vorstellung von dem Wesen und den innern Eigenschaften irgend einer Sache, sondern wir entdecken sie durch die Wirkungen, die sie hervorbringen. Hätten wir aber so scharfe Sinne, das Wesen und die innern Eigenschaften der Dinge unmittelbar zu empfinden, so würde unser Begriff davon zwar reicher und vollständiger seyn, aber nicht

klä=

klärer und deutlicher, als jetzt. Denn, wenn wir auch das annehmen, so könnten wir uns doch keinen Begriff von einer Substanz machen, als durch ihre innerliche und äußerliche Eigenschaften. Sich einen Begriff von einer Sache, abgesondert von allen ihren Eigenschaften, machen, ist unmöglich.

Der Inhalt unserer bisherigen Untersuchung ist kurz dieser: durch das Gesicht und Gefühl haben wir Vorstellungen von Substanz und Körper, sowohl als von Beschaffenheiten. Es ist nicht die Figur, die Ausdehnung, die Bewegung, die wir empfinden; sondern eine Sache, die eine Figur, Ausdehnung und Bewegung hat. So wie wir uns keinen Begriff von einer Substanz, abgesondert von ihren Beschaffenheiten, machen können; so können wir uns auch keinen Begriff von Beschaffenheiten, von der Substanz abgesondert, machen. Das sind relative Begriffe, die einander einschließen. Und damit ist schon ein Punkt gewonnen. Der andere ist: daß der auf die Art erlangte Begriff von Substanz oder Körper ein unabhängiges und fortdauerndes Daseyn in sich fasset; nämlich, etwas, das von unsern Vorstellungen unabhängig existiret und einerley bleibt, wir mögen es uns vorstellen oder nicht.

Auf diese Art gelangen wir zu der Gewißheit von der wirklichen Existenz der Dinge außer uns. Die Empfindung, und die Ueberzeugung, die einen Theil der Empfindung ausmacht, ist so stark, daß sceptische Einwürfe, wie künstlich sie auch ausgedacht sind, uns zwar verwirren, aber nie überzeugen können. Denn die Einrichtung unserer Natur erlaubt uns nicht, den geringsten Zweifel an dem Ansehen unserer Sinne in diesem Stücke zu unterhalten. Zu gleicher Zeit bestätiget eine jede Art von Erfahrung die Wahrheit unserer Vorstellungen.

Ich sehe in der Ferne einen Baum von einer gewissen Gestalt und Größe. Gehe ich näher, so finde ich ihn durch den Widerstand, den er gegen meinen Körper macht, an seinem Platz, und, so viel ich durch das Gefühl entdecken kann, ist er von eben der Gestalt und Größe, wie mir mein Auge ihn vorstellet. Ich gehe einen Tag nach dem andern, ein Jahr nach dem andern wieder dahin, und finde den nämlichen Baum, mit keiner andern Veränderung, als die die Jahrszeit und das Alter hervorbringet. Wird er endlich umgehauen, so wird er weiter nicht gesehen, noch gefühlet.

Wenige besondere Fälle, in welchen unsere Sinne betrüglich scheinen, haben gar kein Gewicht, ihr Ansehen umzustoßen. Und um das zu beweisen, dürfen wir nur die Zuverläßigkeit unserer Sinne mit der Zuverläßigkeit des menschlichen Zeugnisses vergleichen. Diese Vergleichung wird unfehlbar jeden völlig befriedigen. Die Wahrhaftigkeit und eine Neigung, sich auf menschliche Aussage zu verlassen, sind zusammenstimmende Grundtriebe, die ein starkes Band von der Gesellschaft sind. Bey einzelnen Personen findet man diese Grundtriebe in verschiedenen Stuffen von Stärke. Ueberhaupt aber sind sie gegen einander so abgemessen, daß die Menschen selten betrogen werden. Und, wenn das geschieht, so würde es doch ein sehr unbindiger Schluß seyn, wenn wir darus, daß es einigen Menschen an der Wahrhaftigkeit fehlet, die Folge ziehen wollten, daß wir dem Zeugniß keines einzigen trauen dürfen. Die einzige Wirkung, die solche Beyspiele haben oder haben müssen, ist unsere Neigung, zu glauben, zu verbessern, und uns zu gewöhnen, unsern Glauben zurückzuhalten, bis wir die Umstände geprüfet haben. Die Gewißheit unserer Sinne steigt nun unstrei-

streitig weit höher, als die Gewißheit eines menschlichen Zeugnisses. Und wenn wir noch nicht aufhören, dem letzten zu trauen, ohngeachtet mancher Beyspiele, daß wir dadurch betrogen worden; so haben wir noch weit mehr Ursache, den erstern zu trauen, wenn gleich die Beyspiele des Betruges eben so zahlreich wären, welches sich doch in der That nicht so verhält. Selten werden die Menschen von ihren Sinnen verführet, wenn sie eine gesunde Seele und einen gesunden Körper haben.

Bin ich so glücklich gewesen, diesen Gegenstand in sein rechtes Licht zu setzen, so wird es nicht schwer seyn, alle Zweifel, die der Verfasser der vorhin erwähnten Abhandlung nur immer erregen mag, deutlich zu heben. Er läugnet dreiste weg die Existenz der Materie und die Wirklichkeit der Gegenstände der Sinne; er behauptet, daß außer der Seele eines verständigen Wesens nichts wirklich existiret; mit einem Worte: die ganze Welt, die er annimmt, ist eine Welt von Ideen. „Es ist seltsam, sagt „er, daß die Meynung unter den Menschen so „überhand genommen, als ob Häuser, Berge, „Flüsse, und überhaupt alle sinnliche Objekte ein „natürliches oder wirkliches Daseyn haben, das „von ihrer Vorstellung im Verstande verschieden „ist. „Er ist kühn genug, das sogar einen offenbaren Widerspruch zu nennen, und er drückt seinen Beweis gegen die Wirklichkeit dieser Objekte mit folgenden Worten aus: „Die vorhin erwähnten „Objekte sind Dinge, die durch die Sinne empfunden werden. Nun können wir aber nichts empfinden, als unsere eigene Begriffe und Vorstellungen: was wir also Menschen, Berge, Häuser u. s. w. nennen, kann nichts anders seyn, als „unsere Begriffe oder Vorstellungen. „Diesen Be-

weis wollen wir mit aller Achtung, die man dem Verfasser schuldig ist, in der Folge prüfen. Jezt wollen wir nur beyläufig anführen, daß, wenn wir auch setzen, daß die Menschen in dem so seltsamen und unbegreiflichen Irrthum stehen, daß sie ihre Begriffe für Menschen, Häuser und Berge u. s. w. ansehen, daraus doch nicht folget, daß hierinn ein offenbarer Widerspruch, oder nur überall ein Widerspruch ist; denn Betrug und Widerspruch sind sehr verschiedene Dinge. In dem folgenden Theile seines Werkes läßt er indessen von seinen hohen Ansprüchen so weit nach, daß er nur den Satz behauptet, der sich eher hören läßt: „ daß, wenn „ wir auch annehmen, daß feste und bewegliche Sub„ stanzen mit einer gewissen Figur existiren, wir „ doch nie zu einer Kenntniß davon gelangen kön„ nen. „ * Das ist wahr, wenn unsere Sinne kein Zeugniß davon geben. Und er setzt hinzu: „ daß, „ wenn wir annehmen, daß keine Körper außer der „ Seele existiren, wir doch eben dieselben Ursachen „ haben können, die wir jezt haben, die Existenz „ äußerlicher Körper anzunehmen. „ ** Das kann auch wahr seyn, vorausgesetzt, daß unsere Sinne betrüglich sind.

Der Grundsatz des Doktors, worauf alles beruhet, ist, daß wir nichts, als unsere eigenen Ideen und Vorstellungen empfinden können. Das ist aber, aufs gelindeste zu reden, ein zweydeutiger Ausdruck. Denn, nimmt man die Empfindung in dem Verstande, worinn sie jedes Objekt, das wir empfinden, bedeutet; so ist es ein blos identischer Satz, nämlich, daß wir nichts empfinden, als was wir empfinden. Verstehet man aber den Satz des Doktors nach seiner Absicht, daß wir keine Empfindung

oder

* 12 Kap. ** 20 Kap.

oder kein Bewußtseyn von nichts, als von dem, was in unsern Seelen existiret, haben können: so hätte er gewiß keine Ursache, dieses als zugestanden anzunehmen: und doch hat er nie nur einen Versuch gemacht, es zu beweisen, ob er gleich bey seinem so kühnen Unternehmen, die ganze Welt, außer seiner eigenen Seele, zu vernichten, keine Ursache hatte zu hoffen, daß ein so sonderbarer, und dem allgemeinen Gefühl und Verstande so widersprechender Satz, auf sein Wort würde angenommen werden. So viel kann wahr seyn, daß es nicht leicht ist, zu erklären oder auch zu begreifen, durch welches Mittel wir zu der Vorstellung äußerer Gegenstände gelangen. Aber unsere Unwissenheit ist in den meisten Fällen gegen eine Erfahrungswahrheit ein Beweis, der nichts bedeutet. Denn auf die Art könnte er es auch auf sich nehmen, die Wirkungen in der materialischen Welt, die bisher weder von ihm noch von andern erkläret worden, zu läugnen. Und im Grunde ist es vielleicht eben so schwer, zu erklären, wie wir unsere eigenen Ideen oder die Eindrücke, die auf uns gemacht werden, empfinden, als zu erklären, wie wir äußere Gegenstände empfinden. Ueberdem hätte der Doktor bedenken sollen, daß er durch seine kühne Lehre in der That der Kraft der Natur oder des Urhebers der Natur Grenzen sezt. Stund es in der Gewalt des Allmächtigen, dem Menschen das Vermögen mitzutheilen, äußere Gegenstände zu empfinden, so hat er es gewiß gethan. Denn wenn wir die Existenz solcher Gegenstände annehmen, so läßt es sich gar nicht begreifen, wie sie uns auf eine andere Art, als in der That geschieht, hätten entdeckt werden können. Der Doktor hatte also recht zu behaupten, daß ein Vermögen in den Menschen, äußere Ge-

genstände zu empfinden, ein Widerspruch, und folglich ein Vorrecht seyn würde, daß Gott selbst ihm nicht mittheilen könnte. Er sahe wohl ein, wie nöthig es war, seinen Beweis so weit zu treiben: und, da er zugleich merkte, daß dieses nicht dargethan werden könnte, so läßt er sich auch nie darauf ein, irgend etwas, das einem Widerspruche ähnlich sieht, zu entdecken. Kann er aber nicht beweisen, daß dieses Vermögen ein Widerspruch ist, so ist der Streit zu Ende. Denn, wenn wir es nur als möglich annehmen, so haben wir für die Wirklichkeit desselben die höchste Gewißheit, deren unsere Natur fähig ist; eine Gewißheit, die nicht geringer ist, als das Zeugniß unserer Sinne.

Zur Unterstützung dieser Lehre hat man oft angeführt, daß der Seele nichts gegenwärtig ist, als die Eindrücke, die darauf gemacht werden, und daß sie sich keiner Sache bewußt seyn kann, die nicht gegenwärtig ist. Dieser Schwierigkeit ist bald abgeholfen; denn der Satz, „daß wir uns keiner Sa„ che bewußt seyn können, die nicht der Seele ge„ genwärtig ist, oder darinn vorgehet, „ wird als zugestanden angenommen, als ob er durch sich selbst deutlich wäre: und doch ist gerade das Gegentheil durch die Erfahrung gewiß, nämlich daß wir uns mancher Dinge bewußt sind, die dem Gemüthe nicht gegenwärtig sind; ich will sagen, die nicht, gleich unsern Vorstellungen und Begriffen, in der Seele sind. Es ist auch gar nicht schwer zu begreifen, daß ein Eindruck durch ein äußerliches Objekt auf uns kann gemacht werden, so, daß er eine unmittelbare Empfindung des äußerlichen Objekts selbst hervorbringet. Wenn wir auf die Wirkungen der äußerlichen Sinne Acht geben, so nehmen wir wahr, daß äußerliche Objekte nicht alle auf eine gleiche Art Ein-

drücke

drücke machen. In einigen Fällen fühlen wir den Eindruck, und sind uns seiner, als eines Eindrucks bewußt. In andern sind wir uns des Eindrucks gänzlich unbewußt, und empfinden allein das äußerliche Objekt. Um hierinn dem Leser völlige Befriedigung zu geben, wird es vielleicht nicht undienlich seyn, die Wirkungen der verschiedenen äußerlichen Sinne kurz durchzugehen, durch welche die Seele sich der äußerlichen Objekte und ihrer Eigenschaften bewußt wird.

Zuerst also von dem Sinne des Geruchs, der uns von äußerlichen Existenzen gar keine Kenntniß giebt. Hier ist die Wirkung von der einfachsten Art. Sie ist nichts mehr, als ein Eindruck auf das sinnliche Werkzeug, der als ein Eindruck empfunden wird. Die Erfahrung und die Gewohnheit bringen uns freylich allmählig so weit, daß wir diesen besondern Eindruck einem äußerlichen Dinge, als seiner Ursache zuschreiben. So lernen wir den besondern Eindruck, den man den lieblichen Geruch der Rose nennet, einer Rose zuzuschreiben, weil wir finden, daß dieser besondere Eindruck auf das Werkzeug des Geruchs allemal den Anblick und die Berührung des Körpers, den man eine Rose nennet, begleitet. Daß aber diese Verbindung blos aus der Erfahrung entspringet, wird aus den beyden Betrachtungen erhellen, daß, wenn ein neuer Geruch empfunden wird, wir gar nicht wissen, welcher Ursache wir ihn zuschreiben sollen, und daß ein Kind, wenn es einen Geruch empfindet, gar nicht darauf fällt, ihn irgend einer Ursache zuzuschreiben. In diesem Fall findet sich also keine andere Schwierigkeit, als zu begreifen, wie die Seele eines Eindrucks, der auf den Körper gemacht wird, sich bewußt wird. Hierüber wird man sich aber beruhigen,

wenn man nur erwägt, daß wir von der Art der Verbindung zwischen Seele und Leib ganz und gar nichts verstehen. Wollte man aber von dieser unserer Unwissenheit Anlaß nehmen, die Wirklichkeit äußerlicher Existenzen zu läugnen, und alles auf eine Welt von Ideen einzuschränken, so würde das in der That eben so wunderlich seyn, als wenn man die Wirklichkeit äußerlicher Existenzen zugeben und dabey läugnen wollte, daß wir eine Vorstellung von ihnen haben, blos deswegen, weil wir die Art dieser Vorstellung nicht begreiflich machen und nicht angeben können, wie eine materialische Substanz sich selbst der Seele, die ein Geist, und nicht Materie ist, mittheilen kann. Diese Anmerkungen finden auch bey dem Hören statt, nur mit dem Unterschiede, daß ein Ton nicht empfunden wird, wenigstens ursprünglich nicht empfunden wird, als ein Eindruck auf das sinnliche Werkzeug, sondern blos als eine Existenz in der Seele.

Bey den Sinnen des Geschmacks und Gefühls sind wir uns nicht allein eines Eindrucks in dem sinnlichen Werkzeuge bewußt, sondern auch eines Körpers, der den Eindruck macht. Wenn ich meine Hand auf diesen Tisch lege, so habe ich einen Eindruck von einem harten glatten Körper, der der Bewegung meiner Hand widerstehet. In diesem Eindruck ist nichts, das den geringsten Verdacht eines Betruges erregen kann. Der Körper wirket, wo er ist, und er wirket blos durch den Widerstand. In diesem Fall findet sich also keine andere Schwierigkeit, als die wir oben angeführet, nämlich auf welche Art ein Eindruck, der auf das Werkzeug des Körpers gemacht worden, der Seele mitgetheilet und von ihr empfunden wird. Ich will hierüber nur dieses einzige hinzusetzen, daß dieses Gefühl al-

lein,

lein, das unter allen Sinnen, die wir haben, am wenigsten verwickelt ist, zureichet, das ganze prächtige Lehrgebäude des Doktors umzustoßen. Wir haben durch diesen Sinn die kläreste und vollständigste Empfindung von äußerlichen Existenzen, die sich denken läßt; eine Empfindung, die keinem Zweifel, keiner Zweydeutigkeit, nicht einmal der Chikane Raum giebt. Und diese Empfindung muß zugleich das Ansehen unserer übrigen Sinne unterstützen, wenn sie uns von äußerlichen Existenzen Nachricht geben.

Laßt uns nun noch den Sinn des Sehens untersuchen, welchen vermuthlich der Doktor bey seinen Schlüssen gegen die Wirklichkeit der äußerlichen Existenzen vornämlich zum Augenmerk gehabt. Daß wir Gegenstände in der Ferne sehen, ist auch in der That eine so sonderbare, und erstaunliche Wirkung, daß ich mich nicht wundere, daß ein strenger Philosoph dabey in Verlegenheit geräth. In diesem Falle findet sich eine Schwierigkeit, die einen Anschein der Stärke hat, und die vielleicht bey unserm Verfasser viel Gewicht gehabt, ob er ihrer gleich nie erwähnet. Sie rühret aber daher, daß nichts wirken kann, als nur wo es ist, und daß ein Körper in der Ferne eben so wenig auf die Seele wirken kann, als die Seele auf den Körper. Ich gestehe nun aufrichtig, daß dieser Beweis so viel zu erhärten scheinet, daß bey der Handlung des Sehens ein oder anderes Mittel nothwendig ist, durch welches sie geschieht. Die Erfahrung giebt uns selbst eines davon in die Hand. Das Bild des sichtbaren Objekts wird auf der netzförmigen Haut des Auges abgemahlt, und es ist nicht schwerer zu begreifen, daß dieses Bild auf irgend eine Art der Seele

zugeführet wird, als zu begreifen, wie es auf der netzförmigen Haut abgemahlt wird. Dieser Umstand setzet die Wirkung des Sehens, in einer Absicht mit dem Gefühl, auf gleichen Fuß, da beyde vermittelst eines Eindrucks auf das sinnliche Werkzeug geschehen. Dieser wesentliche Unterschied ist nur dabey, daß der Eindruck auf das Gefühl als ein solcher Eindruck empfunden wird, da man hingegen von dem Eindruck auf das Gesicht nichts empfindet. Wir sind uns keines solchen Eindrucks, sondern lediglich des Objekts, das den Eindruck macht, bewußt.

Und hier entdecket sich uns ein sonderbares Kunststück der Natur. Obgleich vermittelst des Bildes in der netzförmigen Haut, wodurch das äußerliche Objekt empfunden wird, auf die Seele ein Eindruck gemacht wird: so hat uns doch die Natur diesen Eindruck sorgfältig verborgen, um alle Verwirrung zu vermeiden, und uns eine deutliche Vorstellung von dem Gegenstande selbst und von ihm allein zu geben. Bey dem Geschmack und Gefühl ist der Eindruck auf das Werkzeug mit dem Körper, der den Eindruck macht, so genau verbunden, daß die Empfindung des Eindrucks, die mit der Empfindung des Körpers zugleich geschieht, keine Verwirrung noch Zweydeutigkeit verursachet, indem man sich den Körper da als wirkend vorstellet, wo er wirklich ist. Würde aber der Eindruck eines sichtbaren Objekts empfunden, so wie er auf der netzförmigen Haut gemacht wird, die das Werkzeug des Sehens ist; so würden alle Objekte gesehen werden, als ob sie im Auge wären. Die Naturkündiger sind noch zweifelhaft, ob Entlegenheit oder Entfernung überall durch das Gesicht kann entdecket werden, und ob diese Erscheinung nicht die Wirkung

der

der Erfahrung ist. So viel ist aber gewiß, daß die Körper und ihre Wirkungen in den Ort so genau verbunden sind, daß, wenn wir uns eines organischen Eindrucks auf die netzförmige Haut bewußt wären, die Seele eine beständige Neigung haben würde, den Körper auch dahin zu setzen; ein Umstand, der bey der Handlung des Sehens die äußerste Verwirrung verursachen würde, da die Empfindung und die Erfahrung stets einander entgegengesetzt wären, und das wäre allein genug, alles Vergnügen, das wir von diesem edlen Sinne haben, zu vergiften.

Bey einem so kurzsichtigen Geschöpf ist es der schlechteste Grund von der Welt, eine bestättigte Erfahrung deswegen zu läugnen, weil man die Art und Weise, wie sie zu Stande gebracht wird, sich nicht begreiflich machen kann. Wir können freylich nicht erklären, auf welche Art es zugehet, daß, vermittelst der Strahlen des Lichts, die Wesen und Dinge um uns unsern Augen entdeckt werden: aber es wäre großer Stolz, deswegen die Sache selbst in Zweifel zu ziehen; denn das hieße so viel, als behaupten, daß nichts in der Natur wirklich ist, als was wir erklären können.

Die Empfindung eines entfernten Gegenstandes vermittelst der Strahlen des Lichtes, schließt keinen Widerspruch oder Unmöglichkeit in sich: und wenn das nicht kann behauptet werden, so haben wir keine Ursache oder Grund, das Zeugniß dieser Empfindung in Zweifel zu ziehen; da zudem dieser besondere Schritt bey der Wirkung des Sehens im Grunde nicht schwerer zu begreifen oder zu erklären ist, als die andern Schritte, wogegen kein Mensch einen Zweifel hat. Es ist vielleicht nicht leicht zu erklären, wie ein äußerlicher Körper sich auf der

netz-

netzförmigen Haut abbildet, und kein Mensch vermißt sich, zu erklären, wie dieses Bild der Seele mitgetheilet wird. Warum sollten wir denn bey dem letzten Schritte, nämlich bey der Empfindung äußerlicher Gegenstände, mehr Bedenklichkeit haben, als bey den beyden erstern, da sie alle ohne Unterschied einen Beweis für sich haben, gegen den sich nichts einwenden läßt? Die ganze Wirkung des Sehens gehet weit über die menschlichen Einsichten: aber nicht mehr als die Wirkung der magnetischen Kraft, der Elektricität, und tausend anderer natürlichen Erscheinungen. Wissen wir gleich ihre Ursachen nicht, so muß doch das uns in dem einen Fall nicht mehr, als in dem andern, auf den Verdacht eines Betruges bringen.

Wir wollen diese Abhandlung mit folgender Betrachtung schließen: Ob unsere Empfindung von der Wirklichkeit äußerlicher Gegenstände mit der Wahrheit der Sache übereinstimmt, oder ein bloßer Betrug ist. Das ist eine Frage, die nach der Natur der Sache sich durch keine strenge Demonstration ausmachen läßt. So viel bleibt aber gewiß, daß, wenn wir die Wirklichkeit äußerlicher Gegenstände annehmen, wir uns gar nicht vorstellen können, wie sie uns auf eine lebhaftere und überzeugendere Art könnten entdeckt werden, als in der That geschieht. Warum sollten wir denn eine Sache in Zweifel ziehen, wovon wir eine so große Gewißheit haben, als die menschliche Natur fähig ist? Doch wir können sie nicht anders in Zweifel ziehen, als nur in der Spekulation, und auch dann nur auf einen Augenblick. Wir haben eine völlige Ueberzeugung von der Wirklichkeit äußerer Gegenstände. Sie steigt bis zur höchsten Gewißheit

des

des Glaubens, und wir handeln, dieser Ueberzeugung zufolge, mit der größten Sicherheit, daß wir nicht betrogen werden. Und wir werden auch in der That nicht betrogen. Stellen wir eine Prüfung der Sache an, so stimmt jedes Experiment mit unsern Empfindungen überein, und bestättiget uns mehr und mehr in unserm Glauben.

Vierter Versuch.

Von unserm Begriff von der Kraft.

Der Gegenstand, den wir in diesem Versuche abhandeln wollen, ist der Begriff von der Kraft und seinem Ursprunge. Dieser Ausdruck wird in allen Sprachen gefunden. Wir reden in unsern gewöhnlichen Gesprächen von der Kraft eines Körpers, gewisse Wirkungen hervorzubringen, und von der Fähigkeit des andern, gewisse Wirkungen bey sich hervorbringen zu lassen. Und dennoch sind die Schriftsteller über den Ursprung dieser Begriffe allezeit sehr streitig gewesen; und nach allem, was davon gesaget ist, scheinet uns noch immer sehr ungewiß, ob diese Begriffe durch die Vernunft, oder durch die Erfahrung, oder durch andere Mittel uns eingegeben werden. Diese Sache verdienet unsere Aufmerksamkeit um so viel mehr, da ein großer Theil unserer nützlichen Kenntnisse davon abhängt. Ohne einige Einsicht in die Ursachen und ihre Wirkungen würden wir ein sehr unvollkommenes Geschlecht von Wesen seyn. Besonders muß bey unserm gegenwärtigen Vorhaben dieser Gegenstand auf keine Art übersehen werden, weil die Kenntniß, die wir von Gott haben, vornämlich davon abgeleitet wird, wie wir nachher zeigen wollen.

Kraft bedeutet einen einfachen Begriff, der eben deswegen keiner Beschreibung fähig ist; was er aber anzeige, weis ein jeder, und niemandem kann

es unbekannt seyn. Jede Handlung, die wir sehen, giebt uns einen Begriff von der Kraft. Denn eine hervorbringende Ursache ist in unserm Begriff von jeder Handlung oder Begebenheit allemal eingeschlossen; * und der Begriff von der Ursache liegt wieder in dem Begriff von der Kraft, die ihre Wirkung hervorbringt. Laßt uns nur auf die Vorstellung Acht geben, wenn wir sehen, daß ein Stein aus der Hand in die Luft geworfen wird. In der Vorstellung dieser Handlung ist die gegenseitige Berührung der Hand und des Steins, die Bewegung der Hand mit dem Stein in derselben, und die besondere Bewegung des Steins, der den andern Umständen augenblicklich folget, eingeschlossen. Der erste Umstand ist nothwendig, den Menschen in den Stand zu setzen, seine Kraft an dem Steine zu äußern; der andere ist die wirkliche Aeußerung dieser Kraft, und der letzte ist die Wirkung, die dadurch hervorgebracht worden. Allein, diese Umstände, die die gegenseitige Berührung und Folge in sich schließen, machen keinen Theil von dem Begriffe der Kraft aus, die wir uns als eine beständige Eigenschaft in dem Menschen vorstellen, die da ist, nicht blos wenn er sie beweiset, sondern auch wenn er ruhet. Daß alle Menschen diesen Begriff haben, darüber kann gar keine Frage seyn; das ist aber die Frage, woher er entstehet, aus welcher Quelle er entspringet.

Es ist deutlich, daß die Vernunft uns hier nicht aushelfen kann: denn die Vernunft muß allezeit einen Gegenstand haben, den sie bearbeiten kann; sie muß bekannte data oder Grundsätze haben, die sie zu der Entdeckung der Dinge leiten können, die

mit

* Versuch über Freyheit und Nothwendigkeit.

mit diesen Grundsätzen in Verbindung stehen. In Ansehung der Kraft, die nothwendige Verbindung zwischen einer Ursache und ihren Wirkungen macht, haben wir aber keine data, keine Grundsätze, uns zu der Entdeckung zu leiten. Wir kennen die Dinge und Wesen um uns nicht anders, als vermittelst gewisser Beschaffenheiten und Eigenschaften, die in die äußerlichen Sinne fallen. Zu diesen gehöret die Kraft nicht, und es findet sich zwischen ihnen und der Kraft auch keine Verbindung, die wir entdecken können. Mit einem Worte, wir werden durch keinen Schluß darauf geleitet, in irgend einem Körper eine Kraft anzunehmen, bis er sie beweiset. Sollte man dagen einwenden, daß die hervorgebrachten Wirkungen data sind, aus welchen wir durch eine Schlußfolge eine Ursache und folglich auch in der Ursache eine Kraft, die Wirkung hervorzubringen, herleiten können; so antworte ich, daß, wenn eine neue Sache oder Beschaffenheit entstehet, oder überhaupt eine Veränderung geschieht, es ungemein zweifelhaft ist, ob wir durch irgend eine Schlußfolge erweisen können, daß dieses eine Wirkung ist, die nothwendig eine Ursache ihres Daseyns erfordert. Daß wir diesen Schluß machen, ist sehr gewiß; daß wir aber blos aus der Vernunft einen solchen Schluß herleiten können, das kann ich nicht deutlich einsehen. Und was mich in dieser Denkungsart noch mehr befestiget, ist der schlechte Erfolg, den die Bemühungen der größten Männer allemal gehabt haben, so oft sie einen Versuch gemacht, zu beweisen, daß alles, was anfängt zu existiren, auch eine Ursache seiner Existenz haben muß. „Was ohne Ursache hervorgebracht wird, „ sagt Locke, wird durch Nichts hervorgebracht, „ oder hat, mit andern Worten, Nichts zu seiner

„ Ursa-

„ Ursache: aber Nichts kann nie eine Ursache
„ seyn, eben so wenig als es Etwas seyn kann. „
Dieses heißt augenscheinlich das vorausseßen, wovon die Frage ist. Man kann nicht eher behaupten, daß Nichts die Ursache ist, als bis man schon vorher angenommen, daß eine Ursache nothwendig ist; und das ist doch eben der Punkt, den man beweisen wollte. Das Argument des Doktor Clarke hat eben den Fehler. „ Jedes Ding, sagt er, muß ei-
„ ne Ursache haben. denn wenn irgend etwas keine
„ Ursache hätte, so würde es sich selbst hervorbrin-
„ gen, das ist, es würde existiren, ehe es existir-
„ te, welches unmöglich ist. „ Kann eine Sache ohne eine Ursache existiren, so ist es gar nicht nothwendig, daß sie sich selbst hervorbringen sollte, oder daß sonst etwas sie hervorbringet. Kurz, ich sehe keinen Widerspruch in dem Satz, daß etwas anfangen kann zu existiren, ohne eine Ursache; und deswegen unterstehe ich mich nicht, es für unmöglich zu erklären. Die Sinne aber geben mir die Ueberzeugung, daß nichts ohne Ursache zu existiren anfängt, obgleich die Vernunft mir keine Demonstration davon geben kann. Wir wollen diese Sache in der Folge umständlicher erläutern. Jtzt ist es genug, daß die Ueberzeugung in diesem Falle vollständig ist, und eine solche Kraft bey uns hat, daß wir uns das Gegentheil kaum als möglich vorstellen können. Und dieses ist zugleich ein neues Beyspiel von dem, was wir schon mehr als einmal Gelegenheit gehabt haben zu bemerken. Wir sind zu lüstern nach Beweisen, die aus der Natur der Dinge selbst genommen werden, und zu geneigt, sie ohne Ueberlegung anzubringen, und das eine Demonstration zu nennen, was im Grunde nur eine Ueberzeugung ist, die blos auf den Sinnen beruhet. Unsere Em-

pfindungen, die still und unmerklich wirken, werden gar zu leicht übersehen, und wir sind stolz genug, uns einzubilden, daß wir jeden Satz demonstriren können, dessen Wahrheit wir empfinden.

Es ist leicht, zu zeigen, daß der Begriff von der Kraft eben so wenig aus der Erfahrung hergeleitet werden kann, als aus der Vernunft: denn aus der bloßen Erfahrung können wir nichts mehr lernen, als daß zwey Objekte, z. E. Feuer und Hitze, Sonne und Licht in den vergangenen Zeiten beständig mit einander mögen verbunden gewesen seyn. Allein, alles, was aus solchen Erfahrungen kann geschlossen werden, erreichet lange nicht den Begriff, den wir uns von der Ursache und Wirkung, oder von der Kraft des einen Körpers, in den andern Veränderungen zu wirken, machen. Ferner kann die Erfahrung, die sich blos auf die Handlungen der Körper beziehet, mit denen wir bekannt sind, uns nichts helfen, in einem Körper, den wir vorhin nicht in Bewegung gesehen, eine Kraft zu entdecken. Und dennoch haben wir selbst bey der ersten Wirkung eines solchen Körpers, den Begriff von Ursach und Wirkung, der daher nicht aus der Erfahrung entstehen kann. Endlich, da die Erfahrung in keinem Fall auf die Zukunft sich erstreckt, so müßte unser Begriff von der Kraft, wenn er lediglich von der Erfahrung abhienge, blos rückwärts sehen; in Ansehung jeder neuen Wirkung aber, wenn sie gleich von den bekanntesten Ursachen abhiengen, würden wir gänzlich außer Stande seyn, uns den Begriff von einer Kraft zu machen.

Da es nun ausgemacht ist, daß der Begriff von Kraft weder aus der Erfahrung noch aus der Vernunft hergeleitet werden kann, so wollen wir uns bemühen, seinen wahren Grund aufzusuchen.

Bey

Bey genauerer Betrachtung der Sache fallen mir folgende Gedanken ein, die ich dem Leser in ihrer natürlichen Ordnung vorlegen will. Da der Mensch in seinem Leben und Handlungen mit der lebendigen und leblosen Welt in einer nothwendigen Verbindung stehet, so würde er schlechterdings nicht wissen, wie er sich betragen sollte, wenn er die Dinge, die um ihn sind, und ihre Wirkungen nicht kennete. Seine äußern Sinne geben ihm alle Kenntnisse, die ihm nicht allein zum Seyn, sondern auch zum Wohlseyn nöthig sind. Sie entdecken ihm zuerst die Existenz der äußerlichen Dinge. Das würde aber noch nicht zureichen, wenn sie ihm nicht auch ihre Kräfte und Wirkungen entdeckten. Das Gesicht ist das vornehmste Mittel seiner Erkenntniß, und ich habe schon in einem der vorigen Versuche die Empfindung erkläret, wodurch wir die Existenz der äußerlichen Objekte entdecken. Werden diese in eine Bewegung gesetzt, woraus gewisse Dinge folgen, so entdecken wir durch eine andere Empfindung ein Verhältniß zwischen gewissen Dingen, welches macht, daß wir das eine die Ursache, das andere die Wirkung nennen. Ich brauche kaum zu wiederholen, daß einfache Vorstellungen und Begriffe nicht anders können erkläret werden, als durch die Ausdrücke, die sie bezeichnen. In diesem Fall kann man weiter nichts thun, als den Leser ersuchen, auf das, was in seiner Seele vorgeht, Acht zu geben, wenn er eine Billardkugel an die andere stoßen siehet, oder einen Baum, den der Wind umwirft, oder einen Stein, der aus der Hand in die Luft geworfen wird. Wir sind augenscheinlich so eingerichtet, daß wir uns nicht allein den einen Körper als handelnd und wirksam vorstellen, sondern auch, daß die Veränderung in dem andern Körper ver-

mittelst dieser Handlung, oder dieser Aeußerung der Kraft hervorgebracht wird. Diese Veränderung stellen wir uns als eine Wirkung vor, die mit der Handlung in einer so nothwendigen Verbindung stehet, daß die eine unvermeidlich auf die andere folgen muß.

So wie ich durch das Auge in äußerlichen Gegenständen eine Kraft entdecke, so entdecke ich durch den innerlichen Sinn eine Kraft in meiner Seele. Durch eine Handlung des Willens werden Ideen erweckt; durch eine andere werden meine Glieder in Bewegung gesetzt. Wenn ich auf diese Wirkungen Acht gebe, so empfinde und fühle ich, daß die Bewegung meiner Glieder und das Entstehen der Begriffe nothwendig auf die Handlung des Willens folget. Mit andern Worten: ich fühle und empfinde, daß jene die Wirkungen sind, die Handlung des Willens aber die Ursache ist.

Daß dieses Gefühl schon in der Vorstellung von der Handlung selbst eingeschlossen ist, ohne daß man Erfahrung oder Vernunft dabey zu Hülfe nimmt, wird aus einigen deutlichen Anmerkungen erhellen. Kein Verhältniß ist, selbst den Kindern, bekannter, als das Verhältniß zwischen Ursache und Wirkung. Das erstemal, daß ein Kind einen Bissen Brod aufhebt, stellet es sich bey dieser Handlung nicht allein die Verbindung der Hand mit dem Brode vor, und daß die Bewegung des letzten auf die Bewegung des ersten folget; sondern auch gleichfalls den besondern Umstand, der durch eine Kraft in der Hand, das Brod aufzuheben, ausgedrückt wird. Dem zufolge finden wir keinen Ausdruck, der selbst unter Kindern und Bauern gewöhnlicher wäre, und besser verstanden würde, als dieser: Ich kann dieses thun, ich kann das thun. Weiter, da die Dinge

am besten durch diejenigen, die ihnen entgegen stehen, erläutert werden, so laßt uns den Fall setzen, daß ein Wesen vorhanden ist, das bey dem Anblick äußerlicher Gegenstände keinen Begriff von einer Substanz, sondern blos von Eigenschaften hat, und bey einer Bewegung sich nicht vorstellet, daß die dadurch hervorgebrachte Veränderung eine Wirkung, oder auf irgend eine andere Art weiter mit der Bewegung verbunden ist, als daß sie augenblicklich darauf folget. Dieses angenommene Wesen kann, wie einem jeden in die Augen leuchten muß, weder einen Begriff vom Körper, noch von seinen Kräften haben. Vernunft oder Erfahrung kann ihm nimmer den Begriff vom Körper oder Substanz, und noch weniger von ihren Kräften geben.

Das ist wahr, daß wir von der Kraft einer Sache nicht die blos anschauende Erkenntniß haben, die wir von der Sache selbst haben. Allein, in dem Augenblicke, da eine Veränderung durch eine Sache hervorgebracht wird, stellen wir uns doch sogleich vor, daß die Sache eine Kraft hat, die Veränderung hervorzubringen, und dieses beweget uns, das eine die Ursache, das andere die Wirkung zu nennen. Ich behaupte nicht, daß wir uns dabey nie irren können. Kinder irren oft, indem sie eine Wirkung der einen Ursache, der andern zuschreiben, oder das als eine Ursache ansehen, was doch keine Ursache ist. Irrthümer dieser Art werden durch die Erfahrung verbessert. Sie beweisen aber die Wirklichkeit der natürlichen Vorstellungen von der Kraft eben so gut, als wenn unsere Vorstellungen allemal mit der Wahrheit übereinstimmten.

In Ansehung der Fehlbarkeit des Sehens, wenn es uns Ursachen und Wirkungen anzeiget, können wir eine richtige Vergleichung zwischen diesem Sinn

und dem Glauben anstellen. Das Vermögen, daß den Glauben wirket und bestimmet, ist nicht unfehlbar; es verleitet uns zuweilen zu Irthümern. Eben so wenig ist das Vermögen unfehlbar, durch welches wir das eine als eine Ursache, und das andere als eine Wirkung kennen lernen. Gleichwohl äußern sich beyde mit hinreichender Gewißheit, uns ohne viele Haupt-Irthümer durch das Leben zu leiten.

Der Verfasser der Abhandlung über die menschliche Natur bemühet sich, durch eine Menge von Schlüssen den Grund unsers Begriffs von der Kraft und von der nothwendigen Verbindung zu erforschen. Und nach allen seinen ängstlichen Untersuchungen kann er doch nichts weiter herausbringen, als „ daß „ der Begriff von der nothwendigen Verbindung, die „ man sonst Kraft oder Energie nennet, aus einer „ Menge von Beyspielen entspringet, wo ein Ding „ allezeit auf das andere folget, welches sie in der „ Einbildungskraft mit einander verbindet; daher „ wir auch das Daseyn des einen aus der Erscheinung des andern vorhersagen können, * und er thut „ den Ausspruch, daß diese Verbindung durch kein „ einziges dieser Beyspiele, wenn man sie auch von „ allen möglichen Seiten und in allen Stellungen „ betrachtet, dargethan werden könne. „ Daher setzet er das Wesen der nothwendigen Verbindung oder der Kraft blos in der Neigung, die die Gewohnheit hervorbringet, von dem einen Objekt zu der Idee des andern, der gewöhnlich darauf folget, überzugehen. Und aus diesen Prämissen ziehet er einen Schluß, der sehr außerordentlich lautet, und den er selbst für sehr paradox erkennen muß. „ Ueberhaupt, sagt er, ist die Nothwendigkeit etwas, „ das nicht in den Dingen selbst, sondern in der „ Seele

* Philosophische Versuche 7ter Versuch.

„ Seele existiret; und es ist nicht möglich, uns auch
„ den entferntesten Begriff davon zu machen, in so
„ fern man sie als eine Beschaffenheit in den Kör-
„ pern betrachtet. Die Kraft oder Wirksamkeit in
„ den Ursachen hat ihren Sitz weder in den Ursa-
„ chen selbst, noch in der Gottheit, noch in der
„ vereinigten Wirkung von beyden, sondern ganz
„ allein in der Seele, die die Verbindung zweyer
„ oder mehrerer Dinge in allen vergangenen Fällen
„ sich vorstellet. Hier müssen wir die wirkliche Kraft
„ der Ursachen zugleich mit ihrer Verbindung und
„ Nothwendigkeit suchen. „

Der Verfasser hat sehr recht, wenn er gesteht, daß diese Lehre gewaltig parador sey: denn sie widerspricht in der That unsern natürlichen Vorstellungen, und streitet gegen die allgemeine Empfindung des menschlichen Geschlechts. Wir können dieses in kein stärkeres Licht setzen, als mit den eigenen Worten unsers Verfassers, in welchen er einen Einwurf gegen seine Lehre vorträgt. „ Wie? „ die Wirksamkeit der Ursachen liegt gänzlich in der „ Bestimmung der Seele! Als wenn die Ursachen „ nicht ganz unabhängig von der Seele wirkten, „ und ihre Wirksamkeit nicht fortsetzen würden, wenn „ gleich keine Seele da wäre, sie zu betrachten oder „ über sie zu urtheilen. Das heißt die Ordnung „ der Natur umkehren, und das, was wirklich das „ erste und hauptsächlichste ist, zu einer zufälligen „ Nebensache machen. Zu einer jeden Wirkung „ wird eine Kraft erfordert, die ihr proportionirt „ ist, und diese Kraft muß ihren Sitz in dem Kör-„ per haben, welcher wirket. Setzen wir diese „ Kraft nicht in der einen Ursache, so müssen wir „ sie einer andern zuschreiben. In keiner Ursache „ aber sie setzen, sondern sie ganz einem Wesen bey-

„ legen, das zu der Ursache und Wirkung kein an„ deres Verhältniß hat, als daß es sie wahrnimmt, „ ist eine große Ungereimtheit und streitet mit den „ gewissesten Grundsätzen der menschlichen Ver„ nunft. „ * Kurz, nichts ist klärer, als daß wir selbst aus dem Anblick bewegter Körper die Idee der Kraft haben, die sie in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung verbindet. Nach der natürlichen Vorstellung, die wir von der Kraft haben, ist sie eine Beschaffenheit in dem handelnden Körper, aber auf keine Weise eine Wirkung der Seele, oder ein leichter Uebergang des Gedankens von einem Objekt zu dem andern. Wer sich demnach, wie unser Verfasser sich unterstehet, unsere natürliche Vorstellung von einer solchen Beschaffenheit in den Körpern, gerade weg zu läugnen, der nimmt es auf sich, einer deutlichen Erfahrung zu widersprechen, die die ganze Welt bezeugen kann. Es mag ihm in der That schwer fallen, die Quelle dieser Vorstellung zu entdecken, weil er sie eben so wenig, als den Begriff von der Substanz, aus seinen eigenen Grundsätzen herleiten kann. Wir haben aber schon mehr als einmal bemerkt, daß es zu kühn ist, eine Sache, die durch die zuverläßigsten Beweise bestättiget wird, deswegen zu läugnen, weil man ihre Ursachen nicht entdecken kann. Ueberdem findet sich gar keine Schwierigkeit, den Grund dieser Vorstellungen anzugeben. Beyde sind, wie oben deutlich gezeiget ist, Eindrücke des Gesichts.

Wie weit unsers Verfassers System in dieser Sache die Wahrheit verfehlet, wird aus einem oder zwey Beyspielen erhellen, in welchen man siehet, daß, obgleich eine beständige Verbindung zweyer Objekte, durch Gewohnheit oder Fertigkeit eine ähnliche

* S. 294.

liche Verbindung in der Einbildungskraft hervorbringen kann, dennoch diese beständige Verbindung, sie mag nun in unserer Einbildungskraft, oder zwischen den Gegenständen selbst seyn, keinesweges das ist, was man unter dem Worte Kraft verstehet. In einer Guarnison siehet man die Soldaten auf einen gewissen Trommelschlag beständig ausmarschiren. Die Thore der Stadt werden, so wie die Glocke zu einer gewissen Stunde schlägt, regelmäßig geöffnet oder geschlossen. Man nehme nun an, daß ein Einwohner der Stadt diese verbundenen Begebenheiten schon als Kind beobachtet, daß sie sich in seiner Seele mit einander verknüpfen, und daß diese Verknüpfung während eines langen Lebens zu einer Fertigkeit wird; so wird er doch, wenn er nicht blödsinnig ist, sich nimmer einbilden, daß der Trommelschlag die Ursache von der Bewegung der Soldaten, und die Uhr, die zu einer gewissen Stunde schlägt, die Ursache von dem Oeffnen und von dem Zuschließen der Thore ist. Er ist überzeugt, daß die Ursache dieser Wirkungen ganz eine andere ist, und wird durch die oben erwähnten Umstände, so genau sie auch verbunden sind, zu keinem Irrthum verleitet. Ein anderes Beyspiel, das noch angemessener ist. Unsere Natur ist so eingerichtet, daß wir bey dem Daseyn gewisser Bewegungsgründe nothwendig handeln. Die Hofnung der Mahlzeit macht, daß ein Hungriger seinen Schritt verdoppelt. Das Verlangen, eine alte Familie zu erhalten, beweget zum Heyrathen. Der Anblick eines Unglücklichen reizet, ihm Geld zu geben, oder gar das Leben zu wagen. Und dennoch läßt es sich kein Mensch einfallen, daß der Bewegungsgrund die Ursache der Handlung ist, ob hier gleich, wenn die Lehre von der Nothwendigkeit wahr befunden

wird, nicht allein eine beständige, sondern auch eine nothwendige Verbindung ist. *

Aus dem letzten Beyspiel siehet man deutlich, daß eine beständige Verbindung und die andern Umstände, die unser Verfasser erwähnt, unsern Begriff von der Kraft bey weiten nicht ausmachen. Man sieht, daß es sogar eine nothwendige Verbindung unter zween Gegenständen giebt, ohne sie in das Verhältniß von Ursache und Wirkung zu setzen, und die Kraft des einen, das andere hervorzubringen, einzuschließen. Unser Verfasser macht sich also an ein zu kühnes Unternehmen, da er damit umgehet, die Menschen aus ihren Sinnen heraus zu vernünfteln. Das wir eine solche Empfindung von der

* Ein Gedanke oder Begriff kann nicht die Ursache der Handlung seyn, kann von selbst keine Bewegung wirken, das ist deutlich. Auf welche Art wirket er aber? Ich stelle mir die Sache so vor. Die magnetische Kraft, oder eine andere besondere Kraft in der Materie, wodurch der Körper, der damit begabt ist, gegen andere Körper getrieben wird, kann nicht wirken, es sey denn, daß ein anderer Körper in seinen Wirkungskreis gestellet wird. Setzet man aber einen andern Körper dahin, so wird der magnetische Körper sogleich zu diesem neuen Körper getrieben. Dieser ist aber nicht die **Ursache** der Bewegung, sondern nur die **Gelegenheit** dazu, da die Kraft nur unter der Bedingung wirken kann, daß ein anderer Körper in den Wirkungskreis desjenigen kömmt, der sie besitzt. Genau auf eben die Art wirket die Seele bey einem Gedanken oder Begriff, der sich ihr darbietet. Der Begriff ist nicht die **Ursache**, sondern nur die **Gelegenheit** zu der Handlung. Die Seele ist es, die die Handlung verrichtet; aber sie ist so gebildet, daß sie ihre Kraft nicht anders äußern kann, als wenn ihr gewisse Gegenstände dazu Veranlassung geben.

der Kraft haben, wie oben beschrieben ist, das ist eine Erfahrung, die im geringsten nicht kann bestritten werden. Will er also mit allem seinen Argumentiren etwas ausrichten, so bleibt ihm nichts übrig, als zu läugnen, daß diese Empfindung in der That mit der Wahrheit übereinstimme. Da aber die wunderbare Harmonie zwischen ihr und der Wirklichkeit der Ursachen und ihrer Wirkungen zu sichtbar ist, so wird er sich wohl nicht an die schwere Arbeit wagen, zu beweisen, daß diese Empfindung betrüglich ist. Wir haben gar keine Ursache, in diesem Fall mehr einen Betrug zu vermuthen, als in Ansehung vieler andern Empfindungen, von denen noch einige zu entwickeln sind: Empfindungen, die in der Natur des Menschen zu weisen und guten Endzwecken eingewebt sind, und ohne welchen er ein sehr unregelmäßiges und mangelhaftes Wesen seyn würde.

Wäre es nöthig, von einer Sache, die in der That unsere stärkste Aufmerksamkeit verdienet, mehr zu sagen, so könnte ich mich noch auf das eigene Zeugniß unsers Verfassers berufen, das ich in keinem Fall für unwichtig halte, das aber bey mir das stärkste Gewicht hat, wenn er es gegen sich selbst ableget. Das thut er aber in seinen philosophischen Versuchen. * Denn ob er gleich in diesem Werke fortfährt zu behaupten, daß die Nothwendigkeit allein in der Seele und in den Objekten existiret, und daß es uns nicht möglich ist, uns auch den entferntesten Begriff davon zu machen, in so fern sie als eine Beschaffenheit in den Körpern betrachtet wird; so entdeckt er doch in dem Verfolg seiner Abhandlung mehr als einmal, daß er selbst von dem Begriff der

Kraft,

* S. 58. Lond. Ausgabe.

Kraft, als eine Eigenschaft in den Körpern betrachtet, sich nicht losmachen kann, ob er gleich nicht Acht darauf gegeben. Er bemerkt nämlich: „ daß „ die Natur uns die Kräfte und Prinzipien, von „ welchen der Einfluß der Objekte gänzlich abhängt, „ verbirgt. „ Von diesen Kräften und Prinzipien giebt er verschiedene geschickte Beyspiele. Er führet die Kraft des Brodes an, uns zu ernähren; die Kraft, wodurch die Körper die Bewegung fortsetzen: das heißt aber nicht allein, eine Idee der Kraft als eine Eigenschaft in den Körpern, sondern auch die Wirklichkeit dieser Kraft zu geben. In einer andern Stelle bemerkt er: * „ daß die besondern „ Kräfte, durch welche alle natürliche Wirkungen „ zu Stande gebracht werden, nur in die Sinne „ fallen, und daß die Erfahrung uns nicht zu der „ Erkenntniß der geheimen Kraft leitet, durch wel„ che ein Objekt das andere hervorbringet. „ Was uns zu der Erkenntniß dieser geheimen Kraft leitet, davon ist itzt die Frage nicht; genug, daß wir hier des Verfassers eigenes Geständniß haben, daß er einen Begriff von einer Kraft des einen Objekts, das andere hervorzubringen, hat. Denn das wird er doch gewiß nicht sagen, daß er hier Wörter braucht, ohne einige Begriffe damit zu verbinden. In einer Stelle ** redet er besonders deutlich und ausdrücklich „ von einer Kraft, in dem einen Objekt, durch „ welche es unfehlbar das andere hervorbringet, und „ mit der größten Gewißheit und stärksten Noth„ wendigkeit wirkt. „ Kein Sprachmeister könnte in geschicktern und gemessenern Ausdrücken eine Beschreibung von der Kraft geben, in so fern sie als eine Beschaffenheit in den Körpern betrachtet wird.

* S. 72. ** S. 121.

So schwer ist es, natürliche Vorstellungen und Empfindungen zu ersticken und zu unterdrücken.

Sollten die vorhergehenden Beweise noch nicht überzeuget haben, so hoffe ich, daß es mir vielleicht mit dem folgenden gelingen wird. Man stelle sich den einfachesten Fall vor, einen Menschen, der von seinem Stuhle aufsteht, um in seinem Zimmer zu spatzieren. Man versuche es, die Empfindung von dieser einfachen Begebenheit zu zergliedern. Man frage sich zuerst: Ist dieser Mensch handelnd, oder leidend? Wird er bewegt, oder bewegt er sich selbst? Niemand wird sich bedenken, wie er diese Fragen verstehen, und niemand wird in Verlegenheit seyn, wie er darauf antworten soll. Wir haben eine deutliche Empfindung, daß der Mensch nicht beweget wird, sondern beweget, oder, welches hier einerley ist, daß er sich selbst beweget. Nun untersuche man weiter, was die Empfindung, die wir haben, wenn wir diesen Menschen spatzieren sehen, unter sich begreift. Sagen wir nicht gewöhnlich, sagt es nicht ein Kind, daß er gehen **kann**? Und was verstehen wir durch diesen Ausdruck anders, als daß er eine **Kraft** zu gehen hat. Schließt nicht der Begriff des Gehens selbst eine Kraft zu gehen in sich? Bey diesem Beyspiele kann sich der Verfasser, zum Unglück für sein System, weder auf die gegenseitige Berührung, noch auf die beständige Folge berufen, seinen Begriff der Kraft, so unvollkommen er ist, damit zu vergleichen. Und daher muß er in Ansehung dieses Beyspiels entweder zugeben, daß wir einen Begriff von einer Kraft haben, als eine Eigenschaft in den Objekten betrachtet, oder er muß es auf sich nehmen, zu läugnen, daß wir überall einen Begriff von einer Kraft haben; denn es ist augenscheinlich, daß der Begriff der Kraft,

wenn er allein auf ein einzelnes Objekt gehet, unmöglich in einer Verbindung unter zween und mehrern Objekten, die die Einbildungskraft macht, aufgelöset werden kann. Wir haben demnach aus einer jeden Handlung, wenn sie auch von der einfachsten Art ist, die man denken kann, die Empfindung von einer Kraft. Und wenn wir einmal bey einem Thiere, das sich selbst in Bewegung setzet, den Begriff der Kraft erlanget haben; so ist es leicht, bey den Wirkungen und Gegenwirkungen der Körper der beseelten sowohl als unbeseelten, eben diesen Begriff anzuwenden. Ueberhaupt kann ich mit aller schuldigen Achtung gegen einen Schriftsteller von so feinen Gaben, nicht umhin, zu bemerken, daß in der ganzen Reihe unserer Begriffe vielleicht keiner ist, der gewöhnlicher und allgemeiner wäre, als der Begriff von der Kraft.

Nachdem ich nun die Wirklichkeit unsers Begriffs von der Kraft, als einer Eigenschaft in den Körpern, bestättiget, und demselben bis zu seinem eigentlichen Zrsprunge nachgeforscht; so will ich diesen Versuch mit einigen Anmerkungen über die Ursachen und ihre Wirkungen schließen. Daß wir keine Kraft in einem Objekt entdecken können, wenn wir es nicht seine Kraft beweisen sehen, ist oben schon angeführt. Daher können wir auch nicht anders als durch die hervorgebrachte Wirkung, entdecken, daß ein Objekt eine Ursache ist. In Ansehung der verursachten und gewirkten Dinge verhält sich aber die Sache ganz anders. Denn wir können entdecken, daß ein Objekt eine Wirkung ist, auch wenn die Ursache entfernet worden, oder auch überall nicht gesehen wird. Kein Mensch z. E. bedenkt sich lange, den Ausspruch zu thun, daß ein Tisch oder Stuhl eine hervorgebrachte Wirkung ist. Ein Kind

sogar

sogar wird fragen, wer ihn gemacht hat? Bey jeder Begebenheit, bey jedem neuen Objekt haben wir die Empfindung von einer Wirkung oder Hervorbringung, deren Begriff selbst den Begriff von einer Ursache in sich schließt. Daher der Grundsatz: „ daß nichts untergehen, nichts entstehen kann, ohne „ einer Ursache; „ oder mit andern Worten: „ daß „ jedes Ding, das einen Anfang hat, auch eine „ Ursache haben müsse. „ Ein Grundsatz, der durchgängig erkannt und von allen Menschen als selbst deutlich zugestanden wird. Man kann dieses der Erfahrung nicht zuschreiben. Denn die Empfindung ist ursprünglich; sie erstreckt sich auf alle einzelnen Objekte und Begebenheiten, deren Ursachen gänzlich unbekannt sind, nicht weniger, als auf Objekte und Begebenheiten, die von gewöhnlichen Ursachen abhangen. Kinder und Bauern sind sich dieser Verhältniß eben so gut bewußt, als diejenigen, die die vollkommenste Erkenntniß von der Natur und ihren Wirkungen haben.

Die Vorstellung, die wir von einem Objekt als einer Wirkung haben, schließt ferner die Vorstellung einer Ursache in sich, die der Wirkung proportionirt ist. Ist das Objekt eine Wirkung, die zu einem gewissen Endzweck eigentlich eingerichtet ist, so schließt die Vorstellung davon nothwendig eine verständige Ursache in sich, die nach Absichten handelt. Ist die Wirkung zu einer guten Absicht, die durch geschickte Mittel zu Stande gebracht wird, so schließt die Vorstellung eine nach Absichten handelnde gütige Ursache in sich. Es stehet nicht in unserer Gewalt, wie viel Mühe wir uns auch geben, diese Vorstellungen zu verändern, und ihnen eine andere Wendung zu geben, als sie von Natur haben. Vielleicht steht es bey uns, zu denken;

aber es steht nicht bey uns, zu glauben, daß ein feines Gemählde, ein gut geschriebenes Gedicht oder ein schönes Stück der Baukunst, die Wirkung des Zufalls oder des blinden Schicksals seyn kann. Dieser Gedanke enthält zwar, so viel wir entdecken können, keinen innerlichen Widerspruch; vielleicht ist es möglich, wenigstens haben wir keinen vernünftigen Grund, das Gegentheil darzuthun, daß eine blinde unverständige Ursache vortreffliche Wirkungen hervorbringen kann. Allein, unsere Empfindung sagt uns, was uns die Vernunft nicht sagt, daß ein jedes Objekt, das uns wegen seiner künstlichen Einrichtung zu einem Endzwecke schön scheinet, die Wirkung einer weisen Ursache ist, und daß jedes Objekt, das uns wegen seiner künstlichen Einrichtung zu einem guten Endzweck schön scheinet, die Wirkung einer weisen gütigen Ursache ist. Unsere Seele ist so gebildet, daß wir daran nicht zweifeln können, wenn wir auch wollten. Und, so weit wir aus der Erfahrung urtheilen können, werden wir auch nicht betrogen.

Fünf=

Fünfter Versuch.

Von unserer Kenntniß von künftigen Begebenheiten.

So lange wir an diesen Erdball gebunden sind, ist uns einige Kenntniß von den Dingen um uns und von ihren Wirkungen nothwendig, weil wir ohne derselben schlechterdings nicht wissen wurden, wie wir uns zu verhalten hätten. Dieser Gegenstand ist in den beyden vorigen Versuchen abgehandelt. Wäre aber unsere Kenntniß an diesen Gegenstand eingeschränkt, so würde sie kaum zu unserer Erhaltung, geschweige zu unserm Wohlseyn, hinreichend seyn. Es ist daher gleichfalls nöthig, daß wir einige Kenntniß von künftigen Begebenheiten haben: denn mit diesen beschäftigen wir uns am meisten. Niemand wird säen, wenn er nicht hoffet, daß er ärndten wird. Niemand wird ein Haus bauen, wenn er nicht einige Sicherheit hat, daß es einige Jahre stehen wird. Der Mensch hat auch wirklich diesen schätzbaren Zweig der Erkenntniß. Er kann künftige Begebenheiten vorhersagen. Die Sache selbst leidet keinen Zweifel; die Schwierigkeit lieget allein in den Mitteln, die gebraucht werden, die Entdeckung zu machen. Es ist in der That ein festgesetzter Grundsatz, daß der Lauf der Natur einförmig derselbe bleibt, und daß die Dinge seyn werden, wie sie gewesen sind. Allein, aus welchen Prämissen wir diesen Schluß ziehen, das ist nicht so leicht zu sagen. Ein-

förmigkeit in den Wirkungen der Natur, in Ansehung der vergangenen Zeit, wird durch Erfahrung entdecket. Allein, da wir von der künftigen Zeit keine Erfahrung haben, so kann dieser Grundsatz aus der Quelle gewiß nicht hergeleitet werden. Die Vernunft wird uns eben so wenig aushelfen. Die Hervorbringung eines Dinges durch ein anderes, schließet zwar, auch in einem einzelnen Fall, eine Kraft in sich, und diese Kraft ist mit ihrer Wirkung nothwendig verbunden. Das ist wahr. Allein, da die Kraft eine innerliche Eigenschaft ist, die durch nichts, als durch die hervorgebrachten Wirkungen, kann entdeckt werden: so können wir durch keine Kette von Schlüssen jemals beweisen, daß eine Kraft in einem Körper ist, außer in dem Augenblick, da er wirkt. Diese Kraft kann aber, so viel wir wissen, in eben der Minute zum Ende seyn. Es läßt sich daher von uns durch keine einzige Schlußfolge darthun, daß diese Erde, die Sonne, oder ein anderes Wesen morgen noch existiren wird. Und gesetzt, daß wir auch durch die Vernunft ihr künftiges Daseyn entdecken könnten, so sind wir doch mit der Natur oder dem Wesen keines Dinges so bekannt, daß wir zwischen ihm und seinen Kräften eine so nothwendige Verbindung entdecken könnten, daß, wenn jenes fortdauert, auch diese fortdauern müssen. Nichts läßt sich leichter denken, als daß das wirksamste Wesen in einem Augenblick aller seiner Wirksamkeit kann beraubet werden, und von einer Sache, die sich denken läßt, kann man nimmer beweisen, daß sie widersprechend oder unmöglich ist. Wollen wir uns auf die vergangene Erfahrung berufen, so wird das uns nicht weiter bringen. Die Sonne hat uns seit dem Anfange der Welt Licht und Wärme gegeben. Welchen Grund aber haben

wir,

wir, daraus zu schließen, daß ihre Kraft, Licht und Wärme zu geben, fortdauern muß, da es sich eben so leicht denken läßt, daß Kräfte an einen gewissen Zeitpunkt eingeschränkt sind, als daß sie beständig bleiben? Wollen wir um uns herauszuhelfen, uns auf die Güte und Weisheit des höchsten Wesens berufen, der fortdauernde allgemeine Gesetze geordnet: so bleibt doch immer die Schwierigkeit, daß wir keine Data haben, aus welchen wir durch Schlüsse die Folge ziehen könnten, daß diese allgemeinen Gesetze unveränderlich ohne Ende dieselben bleiben müssen. Dieser Schluß wird freylich wirklich gemacht; allein, er muß aus einer andern Quelle hergeleitet werden. Denn die Vernunft wird uns eben so wenig helfen, als die Erfahrung, von vergangenen auf künftige Begebenheiten einen Schluß zu machen. Und doch ist es gewiß, daß die Einförmigkeit der Wirkungen der Natur ein von allen Menschen zugestandener Grundsatz ist. Ob wir gleich sowohl bey der Vernunft als von der Erfahrung keinen Beystand finden, so bedenken wir uns doch keinen Augenblick, zu glauben, daß die Dinge seyn werden, wie sie gewesen sind, und darinn sind wir so sicher, daß wir unser Leben und Güter auf diesen Glauben wagen. Ich will mich bemühen, das Prinzipium zu entdecken, worauf dieser wichtige Grundsatz gebauet wird, und ich hoffe, daß diese Untersuchung ein neues Beyspiel von der wunderbaren Uebereinstimmung der Natur des Menschen und seiner äußerlichen Umstände an die Hand geben wird. Was wir schon ausgemacht haben, wird uns gerade dahin führen, wohin wir wollen. Ist unsere Ueberzeugung von der Einförmigkeit der Natur nicht auf die Vernunft noch auf die Erfahrung gegründet, so kann sie keinen andern Grund haben, als das

Gefühl. Wir finden auch in der That, daß wir so gebildet sind, daß wir durch eine nothwendige Bestimmung der Natur unsere vergangene Erfahrung auf die Zukunft ziehen, und daß wir eine unmittelbare Empfindung von der Beständigkeit und Einförmigkeit der Natur haben. Unsere Erkenntniß ist hier anschauend, und weit fester und gründlicher, als irgend eine Ueberzeugung aus Vernunftschlüssen seyn kann. Diese Empfindung muß von einem innerlichen Sinn abhangen, weil sie augenscheinlich sich auf keinen von unsern äußerlichen Sinnen beziehet. Ein Beweis, der in den vorhergehenden Versuchen schon mehr als einmal gültig gemacht worden, wird in diesem Punkt entscheidend seyn. Man nehme ein Wesen an, das keine Empfindung oder keinen Begriff von der Einförmigkeit der Natur hat: so wird dieses Wesen nie geschickt seyn, seine vergangene Erfahrung auf die Zukunft zu ziehen. Jede Begebenheit, so sehr sie auch der vergangenen Erfahrung gemäß ist, wird diesem Wesen eben so unerwartet kommen, als uns neue und seltene Begebenheiten, ob es gleich vielleicht nicht so sehr darüber erstaunet.

Dieses Gefühl von der Beständigkeit und Einförmigkeit in den Werken der Natur, ist nicht an den oben abgehandelten Gegenstand eingeschränkt, sondern äußert sich auch auf eine merkwürdige Art bey manchen andern Dingen. Wir haben eine Ueberzeugung, daß Wesen, die in ihren äußern Erscheinungen gleich sind, auch eine Natur mit einander gemein haben. Wir erwarten eine Gleichheit in den Theilen, woraus sie bestehen, in ihren Begierden und in ihrem Verhalten. Wir beobachten ein einförmiges Verhalten nicht allein gegen eben dasselbe Individuum, sondern auch gegen alle, die

zu eben der Gattung gehören, weil wir eine gleiche Erwartung von ihnen haben. Dieses Prinzipium hat einen solchen Einfluß, daß wir auch Beständigkeit und Einförmigkeit hoffen, wo wir nach der Erfahrung das Gegentheil vermuthen müßten. Der Reiche denkt an keine Armuth, und der Elende an keine bessere Zeiten. Auch in diesem veränderlichen Clima können wir uns nicht leicht überreden, daß Gutes oder Böses wieder ein Ende haben wird. Dieses Prinzipium regieret sogar unsere Begriffe in Rechtshändeln, und ist der Grund der Regel, „daß „ eine Veränderung der Umstände nicht zu präsumi„ ren ist. „ Von dem Einfluß desselben rührt es auch her, daß jeder sich eine gewisse Einförmigkeit in seinem Betragen erwirbt, die sich auf seine Gedanken, Worte und Handlungen ausbreitet. In unsern jüngern Jahren ist dieser Einfluß nicht so merklich, weil ihn eine Menge von Leidenschaften zurückhält, die, da sie eine verschiedene und oft entgegengesetzte Richtung geben, auch eine Unbeständigkeit in unserm Verhalten verursachen. Aber sobald die Hitze der Jugend vorüber ist, und dieses Prinzipium ohne alles Gegengewicht wirket, so fehlt es selten, daß es nicht eine pünktliche Regelmäßigkeit in unserer Lebensart hervorbringen sollte, das sonderlich bey alten Leuten höchst merkwürdig ist.

Die Analogie ist eine der gewöhnlichsten Quellen unserer Schlüsse, und die Stärke derselben wird durchgängig eingestanden. Die überzeugende Kraft eines jeden Beweises, der sich auf die Analogie gründet, entstehet aber allein aus diesem Gefühl der Einförmigkeit. Man vermuthet, daß Dinge, die in einigen besondern Stücken sich ähnlich sind, auch in jedem andern sich ähnlich seyn werden.

Mit einem Worte, da der größte Theil unserer Vorsätze und Handlungen einen zukünftigen Zweck hat, so ist einige Kenntniß künftiger Begebenheiten nothwendig, damit wir unsere Vorsätze und Handlungen den natürlichen Begebenheiten gemäß einrichten können. Zu diesem Ende hat der Urheber unserer Natur zweyerley gethan. Er hat eine Beständigkeit und Einförmigkeit in den Wirkungen der Natur geordnet, und er hat uns eine anschauende Ueberzeugung von dieser Beständigkeit und Einförmigkeit, und daß die Dinge seyn werden, wie sie gewesen sind, gegeben.

Sechster Versuch.

Von unserer Furcht vor übernatürlichen Wesen im Finstern.

Ein sehr flüchtiger Blick auf die menschliche Natur überzeugt uns schon, daß wir nicht durch einen Zufall in diese Welt gesetzt sind. Diese Erde ist für den Menschen, und der Mensch ist gemacht, ihr Bewohner zu seyn. Vermittelst angeborner instinktartiger Fähigkeiten haben wir eine anschauende Erkenntniß von den Dingen, die uns umgeben, wenigstens von denen, die einen Einfluß auf uns haben können. Wir können Gegenstände in der Ferne entdecken. Wir unterscheiden sie in ihrer Verbindung von Ursache und Wirkung, und wir wissen ihre künftigen Wirkungen nicht weniger, als die gegenwärtigen. Bey diesem großen Vorrath von angebornen Fähigkeiten, wodurch uns die Geheimnisse der Natur aufgeschlossen werden, scheinet uns indessen eine Fähigkeit vorenthalten zu seyn, ob sie gleich dem Ansehen nach die nützlichste von allen ist, nämlich die Fähigkeit, die schädlichen Dinge von den vortheilhaften zu unterscheiden. Die giftigsten Früchte haben zuweilen die schönsten Farben, und die wilden Thiere eben so viel Schönheit: als die zahmen und unschädlichen. Setzet man diese Untersuchung weiter fort, so wird man in einer Menge von Beyspielen finden, daß der Mensch kein ur-

sprüngliches Gefühl von dem hat, was ihm heilsam oder schädlich ist.

Dieses bringt uns natürlicher Weise zu der Untersuchung, warum uns dieser Trieb mag vorenthalten seyn, da es doch offenbar die Absicht der Natur ist, uns in reichem Maaße mit Trieben zur Entdeckung nützlicher Wahrheiten zu versehen. Bey dieser Untersuchung wäre es für den Menschen ein zu kühnes Unternehmen, alle Geheimnisse seines Schöpfers ergründen zu wollen. Wir müssen mit den häufigen Beweisen zufrieden seyn, die wir von guter Ordnung und guter Absicht haben, und uns dadurch zu der vernünftigen Ueberzeugung leiten lassen, daß gute Ordnung und gute Absicht überall statt finden. Indessen kann man doch von dieser Einrichtung einen vernünftigen Grund angeben. Wir wissen, daß in den Wirkungen der Natur nichts zu viel oder überflüßig ist. Nirgend sehen wir, daß verschiedene Mittel angewendet werden, einerley Zweck auszuführen. Die Erfahrung ist uns gegeben, uns Erkenntnisse zu erwerben, so weit sie uns bringen kann: und der Instinkt blos da, wo die Erfahrung uns nicht helfen kann. In dem gegenwärtigen Fall ist er uns also versagt, weil die Kenntniß von dem, was nachtheilig oder wohlthätig ist, durch die Erfahrung erlangt werden kann. Der Instinkt ist freylich ein kürzerer Weg, nützliche Wahrheiten zu entdecken. Da aber der Mensch zu einem handelnden Wesen bestimmt ist, so ist er seinem eigenen Fleiße so viel als möglich überlassen.

Der Mensch ist also in diese Welt unter eine große Menge von Gegenständen gesetzt, deren Natur und Wirkungen ihm unbekannt bleiben, wenn er sie nicht durch die Erfahrung einsehen lernt. Bey dieser Situation würde er in beständiger Gefahr seyn,

wenn

wenn er nicht einen getreuen Erinnerer hätte, ihn vor Schaden zu warnen und auf seiner Hut zu erhalten Dieser Erinnerer ist der Hang, den er hat, durch neue Gegenstände in Furcht gesetzet zu werden, besonders durch solche, die keine vorzügliche Schönheit haben, Begierden zu erwecken. Ein Kind, dem die ganze Natur fremd ist, fürchtet sich bey der Annäherung eines jeden Gegenstandes, und selbst das Gesicht des Menschen ist ihm schrecklich. Eben diese argwöhnische Furchtsamkeit bemerkt man bey den Reisenden, wenn sie mit Fremden umgehen, oder wenn ihnen unbekannte Gegenstände aufstoßen. Bey dem ersten Anblick eines Krautes oder einer Frucht befürchten wir das ärgste, und haben den Verdacht, daß sie schädlich sind. Ein unbekanntes Thier hält man sogleich für gefährlich. Die seltenen Erscheinungen der Natur, deren Ursachen dem gemeinen Mann unbekannt sind, setzen ihn allemal in Schrecken. Hieraus siehet man, daß wir uns vor unbekannten Gegenständen fürchten. Sie erregen in uns, wenn wir sie sehen, allemal eine gewisse Schüchternheit, bis wir durch die Erfahrung entdecken, daß sie unschädlich sind.

Diese Furcht vor unbekannten Gegenständen nimmt man bey allen Geschöpfen wahr, die Empfindung haben: bey den schwachen und wehrlosen ist sie aber am merklichsten. Je feiner und zarter sie sind, desto scheuer und furchtsamer sind sie auch. Kein Geschöpf ist aber von Natur zarter und schwächer, als der Mensch. Er mußte also auch sehr furchtsam seyn, und dieses hat für ihn den vortrefflichen Nutzen, daß es ihn beständig auf seiner Hut, und dem Triebe der Neugierde das Gleichgewicht hält, welcher bey dem Menschen stärker ist, als bey den übrigen Geschöpfen, und der ihm oft un-

glückliche Zufälle zuziehen würde, wenn er ihm ohne Einschränkung folgte.

Die Furcht vor unbekannten Gegenständen erhitzet sehr leicht die Einbildungskraft, und macht uns geneigt, die übeln Eigenschaften und Wirkungen, die man von ihnen vermuthet, zu vergrößern. Denn es ist eine sehr bekannte Wahrheit, daß die Leidenschaften einen wunderbaren Einfluß auf die Einbildungskraft haben. Je unbekannter uns ein neuer Gegenstand ist, desto mehr Freyheit nehmen wir uns, ihm schreckliche Farben zu geben. Man denkt sogleich, daß der Gegenstand alle fürchterliche Eigenschaften hat, die die Einbildungskraft ihm beylegt, und es entstehet ein eben so großer Schrecken, als ob diese Eigenschaften wirklich und nicht eingebildet wären.

Haben diese neuen und unbekannten Gegenstände etwas fürchterliches in ihrer Gestalt, so wird dieser Umstand, verbunden mit unserm natürlichen Hange, unbekannte Gegenstände zu fürchten, auch den Entschlossensten in Schrecken setzen. Wenn man das Böse, das man von solchen Gegenständen besorget, weder der Beschaffenheit, noch dem Grade nach kennet, so dichtet die Einbildungskraft, da sie keinen Zügel hat, das fürchterlichste, sowohl in der Art als in der Größe, das sich nur denken läßt. Wo kein unmittelbarer Schade erfolget, da versetzt sich das Gemüth durch die Richtung, die es einmal bekommen, in die Zukunft, und bildet sich ein, daß die seltsamen Gestalten schreckliche Unglücksfälle vorbedeuten. Daher kömmt es, daß die ungewöhnlichen Erscheinungen in der Natur, als Kometen, Sonnenfinsternisse, Erdbeben, und dergleichen, von dem gemeinen Manne als Vorbothen ungewöhnlicher Begebenheiten angesehen werden.

Große Gegenstände machen einen tiefen Eindruck auf das Gemüth, und geben der Leidenschaft Stärke, womit es zu der Zeit beschäftiget ist. Die gedachten Gegenstände setzen, weil sie ungewöhnlich, wo nicht ganz neu sind, das Gemüth in Schrecken, und weil die Größe des Gegenstandes noch eine besondere Bewegung erweckt, so muß eine große Erschütterung und eine heftige Furcht der Gefahr daraus erfolgen.

Das stärkste und gewöhnlichste Beyspiel von unserm natürlichen Hange, unbekannte Gegenstände zu fürchten, ist die Furcht, welche junge Leute im Finstern haben: ein Umstand, der noch nicht hinreichend erkläret ist. Das Licht erweckt Munterkeit und Muth in der Seele, die Finsterniß hingegen schlägt sie nieder und macht sie zur Furcht geneigt. Ist sie nun einmal dadurch zu den Eindrücken der Furcht vorbereitet, so setzet jeder Gegenstand sie in Unruhe. Man siehet ihn nur dunkel, und das giebt der erhitzten Einbildungskraft völlige Freyheit, ihn in die schrecklichsten Farben zu kleiden. Das Gespenst der Einbildungskraft, das man sich als wirklich denkt, bringt das Gemüth aus seiner Fassung und stürzt es in Verwirrung. Die Einbildungskraft, die auf den höchsten Grad erhitzet ist, vervielfältiget die schrecklichen Gesichter bis zu den äußersten Gränzen, die die Vorstellung erreichen kann. Der Gegenstand wird ein Gespenst, ein Teufel, ein Kobold, etwas Schrecklicheres, als jemals gesehen oder beschrieben ist.

Sehr wenige Vorfälle dieser Art, die so mächtig auf die Seele wirken, sind hinreichend, in derselben zwischen Dunkelheit und bösen Geistererscheinungen eine Verbindung zu machen, und wenn wir diese Verbindung einmal in Gedanken haben, so

dürfen

dürfen wir nur im Finstern seyn, um uns zu fürchten, ohne daß wir etwas sehen. Die fürchterlichen Vorstellungen drängen sich mit Haufen an die Seele, und vermehren die Furcht, welche von der Dunkelheit veranlaßt ist. Die Einbildungskraft wird unlenkbar, und verkehrt diese Vorstellungen in wirkliche Erscheinungen.

Daß der Schrecken, den die Dunkelheit verursacht, bloß den Wirkungen der Einbildungskraft zuzuschreiben ist, erhellet aus der einzigen Bemerkung, daß in Gesellschaft keine solche Wirkung hervorgebracht wird. Ein Gesellschafter kann uns gegen übernatürliche Mächte keine Sicherheit schaffen: allein, er hat, wie der Sonnenschein, die Kraft, das Gemüth aufzuheitern, und es vor Triebsinn und Muthlosigkeit zu verwahren. Die Einbildung wird dadurch im Zügel und in einer schuldigen Unterwürfigkeit unter Vernunft und Sinne gehalten.

Siebenter Versuch.

Von unserer Erkenntniß von Gott.

Die Beweise für das Daseyn und für die Eigenschaften Gottes, die man Beweise a priori nennt, werden in den Predigten, die nach der Boylischen Stiftung gehalten sind, mit allem Gepränge von Vernunftschlüssen eingeschärft. Ich halte die Predigten über diese Sache meiner genauesten Aufmerksamkeit würdig: aber mein Herz haben sie nie gewinnen können. Ich kann sie vielmehr nie ohne eine unangenehme Empfindung lesen, wovon ich die Ursache jetzt gefunden zu haben glaube, nachdem ich lange vergebens darnach gesucht habe. Solche tiefe metaphysischen Schlüsse, wenn sie ja einige Ueberzeugung wirken, sind doch weit über die Fähigkeit des gemeinen Mannes und des Ungelehrten. Ist denn die Kenntniß Gottes nur Leuten von großer Gelehrsamkeit und tiefen Einsichten vorbehalten? Sind die Augen des übrigen Theils der Menschen mit einem Schleyer verhüllt? Dieser Gedanke, der mir allezeit wieder einfiel, machte mich unruhig. Wenn wirklich ein Wesen existiret, das die Welt machte und sie regieret, und wenn es sein Vorsatz ist, sich selbst seinen vernünftigen Geschöpfen zu entdecken, so kann es mit allen Begriffen, die wir uns von der Weisheit und Güte dieses Wesens machen können, nicht bestehen, daß sein Vorsatz sollte hin-

tertrieben werden; welches doch offenbar in großer Maaße geschehen würde, wenn er nur von einem kleinen Theil der Menschen, und noch dazu dunkel, kann entdecket werden. Mit der Analogie der Natur stimmt es eben so wenig überein, daß die Kenntniß, die wir von Gott haben, lediglich auf Schlüsse sollte gegründet seyn. Wir sind keinen abstrakten tiefgelehrten Schlüssen und überhaupt keinen Schlüssen überlassen, unsere Pflicht mühsam daraus zu lernen. Sie ist auf die Tafel unserer Herzen geschrieben. Wir richten durch bloßen Instinkt, ohne Schlüsse, ja selbst ohne Erfahrung, unsere Handlungen dem Lauf der Natur gemäß ein. Dürfen wir uns also auf die Analogie verlassen, so können wir erwarten, daß sich Gott uns auf eine Art entdecken wird, die dem ganzen menschlichen Geschlecht nicht allein den tiefdenkenden Weltweisen, sondern auch dem gemeinen Manne und dem Ungelehrten, verständlich ist.

Wenn indessen der Gelehrte an diesen tiefsinnigen Beweisen einen Geschmack finden kann, so mögen sie in so fern hingehen. Ich für mein Theil muß gestehen, daß sie mir keine Ueberzeugung, wenigstens keine feste und beständige Ueberzeugung geben. Wir wissen von der Natur der Dinge wenig mehr, als was wir aus einer strengen Aufmerksamkeit auf unsere eigene Natur lernen. Daß ohne eine Ursache nichts entstehen kann, ist augenscheinlich, wenn wir unsere Sinne fragen; * daß dieses aber durch ein Argument a priori selbst aus der Natur der Sache kann demonstriret werden, kann ich nicht finden. **

Und

* Siehe den Versuch über unsern Begriff von der Kraft am Ende.

** Siehe eben den Versuch im Anfange.

Und wenn die Demonstration uns gleich beym Anfange der Reise verläßt, so können wir in der Folge auf ihren Beystand gewiß nicht rechnen. Kann nun ein einziges Wesen ohne Ursache entstehen, so ist es bey allen möglich, und wenn wir das voraussetzen, so wird es in Ewigkeit nicht bewiesen werden können, daß irgend etwas ewig seyn müsse. Uebersteigen wir auch diese Schwierigkeit, so findet sich sogleich eine andere. Zugestanden, daß etwas von Ewigkeit existiret hat, so finde ich doch keine Data, a priori zu bestimmen, ob diese Welt in einer beständigen Folge von Ursachen und Wirkungen von Ewigkeit existiret hat, oder ob sie eine Wirkung ist, die von einer allmächtigen Kraft hervorgebracht worden. Es ist zwar schwer, sich eine ewige und durch sich selbst existirende Welt vorzustellen, in welcher alle Dinge durch ein blindes Schicksal, ohne Absicht und ohne Verstand, entstehen und fortgehen. Und doch kann ich von dem Gegentheil keine Demonstration finden. Können wir uns einen dunkeln Begriff von einem verständigen Wesen machen, das von aller Ewigkeit existiret: so scheinet es nicht schwerer, sich einen Begriff von einer Folge von Wesen, mit oder ohne Verstand, oder einen Begriff von einer beständigen Folge von Ursachen und Wirkungen zu machen.

Kurz, auf beyden Seiten finden sich Schwierigkeiten. Diese Schwierigkeiten aber entspringen aus keinem Widerspruch in unsern Begriffen, sondern sie werden lediglich durch die eingeschränkte Fähigkeit der menschlichen Seele verursachet. Wir können keine Ewigkeit des Daseyns begreifen. Dieser Gegenstand ist zu groß, als daß wir ihn umfassen könnten. Der Seele gehet es wie dem Auge. Beyde können keinen Gegenstand, der sehr groß

oder sehr klein ist, fassen. Und dieses ist offenbar die Quelle der Schwierigkeiten, die uns aufstoßen, wenn wir solchen Untersuchungen nachgehen, die so weit außer dem gewöhnlichen Gesichtskreis liegen. Abstrakte Schlüsse müssen uns hier in unendliche Verwirrungen stürzen. Es ist freylich leichter, sich ein ewiges unveränderliches Wesen, das die Welt machte, vorzustellen, als sich eine blinde Kette von Ursachen und Wirkungen zu denken. Wenigstens sind wir zu dem ersten geneigt, da es unserer Einbildung angenehmer ist. Da wir auch keinen Widerspruch in dem letztern entdecken, so können wir auch nicht gerade zu sagen, daß es demonstrativisch falsch ist.

Man erlaube mir hinzuzusetzen, daß es kaum darf erwartet werden, daß solche abstrakte und verwickelte Spekulationen je in ein helles Licht werden gesetzt werden. Und wenn sie nach der äußersten Bemühung doch noch dunkel und unüberzeugend bleiben, so ist es mir deutlich, daß sie eine schlimme Wirkung thun müssen. Leute von einer finstern und schwermüthigen Denkungsart werden, wenn sie an dieser Seite keine Ueberzeugung finden, sich dadurch in ihrem Unglauben bestärken, und sich noch mehr überreden, daß alles von einem blinden Zufall abhängt, daß keine Weisheit, Ordnung noch Harmonie in der Regierung dieser Welt ist, und folglich, daß kein Gott ist.

Aus dieser Ursache bekümmere ich mich wenig um die Beweise a priori für das Daseyn Gottes, die der Fähigkeit des Menschen nicht gemäß sind, und wende allen Fleis und Eifer darauf, Gott in seinen Werken zu suchen; denn aus diesen müssen wir ihn entdecken, wenn er es überall gut gefunden, sich bekannt zu machen. Um in dieser Untersuchung

desto besser fortzukommen, will ich mich bemühen, drey Sätze auszumachen: 1) Daß, wenn ein Wesen existiret, das der Schöpfer und Regierer der Welt ist, es ein nothwendiger Theil seiner Regierung zu seyn scheinet, sich seinen vernünftigen Geschöpfen bekannt zu machen. 2) Daß er das wirklich gethan. 3) Daß, um diesen Endzweck zu erreichen, eine Methode gebraucht ist, die sich für die Natur des Menschen vollkommen schickt, eben diejenige, durch welche manche andere Wahrheiten von der größten Wichtigkeit ihm entdeckt werden.

Kein Gedanke ist für den Menschen trauriger, als der, daß die Welt durch einen zufälligen Zusammenlauf der Atomen sollte gebildet seyn, und daß alle Dinge durch einen blinden Stoß geleitet werden. Bey diesem Gedanken kann er keine Sicherheit, für sein Leben haben, keine Sicherheit daß er einen Augenblick noch ein moralisches Wesen oder ein vernünftiges Geschöpf bleiben wird. Es kann seyn, daß die Dinge mit Regelmäßigkeit und Ordnung fortgehen; aber der Zufall kann auch in einem Augenblick alles in die schrecklichste und unglücklichste Verwirrung stürzen. Die Tugend kann uns keine feste Stütze darbieten, wenn sie das Werk des bloßen Zufalls ist, und wir können unser Vertrauen auf die Treue anderer Menschen nicht rechtfertigen, wenn ihre Natur auf einem so wankenden Grunde ruhet. Alles muß uns finster, traurig und verwirrt scheinen, wenn kein Gott ist, der diese Welt von Wesen in ein schönes und harmonisches System vereiniget. Diese und noch viel andere Betrachtungen, die uns bey dem ersten Nachdenken einfallen, geben eine sehr starke Ueberzeugung, daß, wenn ein weises und gütiges Wesen existiret, welches die Aufsicht über die Dinge der Welt hat,

es sich seinen vernünftigen Geschöpfen nicht verbergen wird. Kann etwas wünschenswürdiger, wichtiger und heilsamer seyn, als zu wissen, daß ein Wesen vorhanden ist, dem keine Geheimnisse verborgen sind; das unsere guten Werke, und auch die guten Entschlüsse unsers Herzens mit Wohlgefallen siehet, und dessen Regierung, die mit Weisheit und Güte geführet wird, uns die beruhigende Sicherheit geben muß, daß sich nichts gegen die Regeln der besten Ordnung zuträgt oder zutragen wird? Dieser Gedanke, wenn er fest gewurzelt ist, ist ein Gegengift wider alles Unglück, und ohne denselben ist das Leben, auch wenn es am besten ist, nur eine verwirrte und finstere Scene.

Dieses leitet uns zu einer andern Betrachtung, die uns die Kenntniß von einem gütigen Gott höchstwichtig macht. Obgleich das natürliche und moralische Uebel bey weitem nicht das Uebergewicht in der Welt hat, so ist doch auf diesem Schauplatze so viel von beyden, daß es in uns eine Art von Zweifel erregen muß, ob nicht in der Regierung dieser Welt eine Vermischung von Zufall oder bösem Willen sich findet. Nimmt man aber einmal die höchste Aufsicht eines guten Wesens an, so werden diese Uebel nicht länger als Uebel betrachtet. Wenn sich nun jemand von unrechtmäßigen Vergnügungen enthält, so bleibt ihm zwar diese Enthaltung allezeit schmerzhaft; er siehet aber diesen Schmerz nicht weiter als ein Uebel an, worüber er murret, sondern er unterwirft sich demselben willig und mit Vergnügen: und dieses thut er auch bey dem Kummer über den Verlust eines Freundes, weil er sich bewußt ist, daß diese Gesinnung recht und schicklich ist. Auf eben die Art unterwirft er sich allen Uebeln dieses Lebens. Bey dem Vertrauen auf die gute Regierung Gottes ist er überzeugt, daß alles,

was sich zuträgt, zum Besten dienet, und daß es daher seine Pflicht ist, sich zu unterwerfen. Dieses eröffnet uns einen Auftritt, der so sehr aufmuntert, so viel Freude uud Vergnügen erweckt, daß wir nicht wohl auf die Gedanken kommen können, daß ein gütiger Gott, wenn er da ist, einen so unschätzbaren Segen seinen Geschöpfen vorenthalten wird.

Der Mensch ist gleichfalls mit einem Geschmack an Schönheit, Ordnung und Regelmäßigkeit ausgerüstet, und eben dadurch geschickt und geneigt gemacht, die Weisheit und Güte, die sich in der Bildung und Regierung dieser Welt entdeckt, zu betrachten. Dieses sind die eigentlichen Gegenstände der Bewunderung und Freude. Nur ist es dem gewöhnlichen Lauf der Natur nicht gemäß, daß der Mensch mit einer Neigung sollte begabt seyn, und doch keinen eigentlichen Gegenstand haben, worauf er sie richten könnte, und da die Vorsehung Gottes der höchste Gegenstand seiner Neigung ist, so würde es unnatürlich seyn, wenn sie für ihn verborgen gehalten würde.

Dieses sind, ich gestehe es, nur wahrscheinliche Gründe, zu glauben, daß, wenn ein gütiger Gott vorhanden ist, es seine Absicht seyn muß, sich selbst seinen Geschöpfen zu entdecken. Allein die Wahrscheinlichkeit, die sie haben, ist doch so groß, daß sie kaum den geringsten Zweifel übrig läßt. Sollte es indessen unser Schicksal seyn, diesen Gegenstand unserer Neigung vergebens zu suchen, so müßten wir doch nicht verzweifeln und in der Verzweiflung schliessen, daß kein Gott ist. Man erwäge nur, daß er sich nicht allen seinen Kreaturen geoffenbaret hat. Die unvernünftigen Thiere wissen wahrscheinlicher Weise nichts von ihm. Sollte uns also unser Nachforschen nicht gelingen, so ist das schlim-

ste, was wir daraus schließen können, dieses, daß er aus guten und weisen Absichten, die wir nicht ergründen können, es gut gefunden, sich uns zu entziehen. Dazu aber haben wir gewiß keinen Grund, unsere Unwissenheit zu einem Beweise gegen sein Daseyn zu machen. Unsere Unwissenheit setzet uns nur einen Grad niedriger, und in so fern mit der thierischen Welt auf gleichen Fuß.

Ich komme jetzt zu dem andern Theil meiner Untersuchung, der noch sehr wichtig ist. Ich will die Wahrheit, daß ein Gott ist, und daß er sich uns geoffenbaret hat, außer allen Streit setzen. Von meinem Leser verlange ich nur Aufmerksamkeit, nicht aber, daß er mir irgend etwas unvernünftiges einräumen soll. In einem vorhergehenden Versuch * sind zween Sätze schon ausgemacht, der eine, daß alles, was einen Anfang hat, von uns als eine **Wirkung**, als ein **Effekt**, der nothwendig den Begriff von einer **Ursache** in sich schließt, empfunden wird. Der andere, daß wir alle Kunst oder Absicht, die wir in der Wirkung entdecken, nothwendig der Ursache zuschreiben. Betrachten wir ein Haus, einen Garten, ein Gemählde, oder Bildsäule an sich selbst, so stellen wir sie uns als schön vor. Sehen wir aber diese Gegenstände von einer andern Seite an, als Dinge, die einen Anfang haben, so stellen wir sie uns als Wirkungen vor, die den Begriff von einer Ursache in sich schließen. Betrachten wir sie als Kunstwerke, die die Absicht haben, gewisse Endzwecke zu erreichen, so stellen wir sie uns als das Werk einer verständigen Ursache vor. Und in diesen Vorstellungen betrügen wir uns auch nicht. Bey näherer Untersuchung finden wir vielmehr, daß sie mit der Wahrheit und Wirklichkeit übereinstimmen.

Die-

* Von unserm Begriff von der Kraft.

Dieses gilt nicht blos von den Dingen, von welchen wir nachher aus der Erfahrung lernen, daß sie die Wirkung der Menschen sind. Diese stellen wir uns nicht allein als Wirkungen vor, oder als etwas, das von einer Ursache hervorgebracht wird, sondern auch die natürlichen Gegenstände, als Pflanzen und Thiere, und alle andere, die einmal nicht waren. Bey diesen wird uns eben sowohl, als bey den ersten, allemal die Frage einfallen: Wie kam es hieher? wer machte es? was ist die Ursache seines Daseyns?

Wir sind an menschliche Künste so gewöhnt, daß wir jedes Werk, das eine Absicht und einen Nutzen hat, dem Menschen zuschreiben. Wie aber, wenn es seine bekannten Kräfte und Fähigkeiten übersteiget? So bald wir das annehmen müssen, so bleibt zwar die Natur unserer Vorstellungen eben dieselbe, sie leitet uns aber zu einer verschiedenen Ursache, und bewegt uns anstatt des Menschen eine höhere Ursache zu suchen. Wird die Sache als eine Wirkung betrachtet, so schließet sie den Begriff von einer Ursache nothwendig in sich. Diese Ursache kann aber der Mensch nicht seyn, wenn der Gegenstand unserer Vorstellung eine Wirkung ist, die die Kräfte des Menschen weit übersteigt. Diese natürliche Art zu denken leitet uns gerade zu unserm Ziel. Man zergliedere nur mit Aufmerksamkeit die geringste Pflanze, so wird man so viel Kunst und wunderbare Mechanik darinn entdecken, daß man sie nothwendig für die Wirkung einer Ursache, die allen Verstand und alle Kräfte des Menschen weit übersteigt, halten muß. Die Scene eröffnet sich stets weiter und weiter, wenn wir von den Pflanzen zu den Thieren, von den Thieren zu den Menschen gehen, der das

wunderswürdigste unter allen Werken der Natur ist. Und nehmen wir zulezt die ganze Welt unter einem Blick zusammen, die Materialische und Moralische; beyde so voll von Harmonie, Ordnung und Schönheit; beyde in allen ihren Theilen so herrlich zu grossen und vortreflichen Endzwecken eingerichtet: so ist in der Vorstellung dieses unermeßlichen Werks nothwendig die Vorstellung einer Ursache eingeschlossen, die in ihrer Macht, Weisheit und Güte unbegränzet ist.

So hat sich uns die Gottheit vermittelst solcher Prinzipien geoffenbaret, die in unserer Natur eingewebt sind, und die unfehlbar ihre Wirkung thun, wenn wir die Dinge in der Verhältniß von Ursache und Wirkung ansehen. Wir entdecken äußerliche Gegenstände durch ihre Farbe, Gestalt, Größe und Bewegung. In der Vorstellung dieser Beschaffenheiten, die auf gewisse Art in Verbindung stehen, liegt der Begriff der Substanz, oder eines Dinges, dem diese Beschaffenheiten zukommen. Zu gleicher Zeit stellen wir uns diese Substanz oder Sache, wenn wir annehmen, daß sie einen Anfang ihres Daseyns hat, als eine Wirkung vor, die von einer Ursache hervorgebracht worden. Die Kräfte und Eigenschaften dieser Ursache leiten wir aus ihren Wirkungen her. Ist in der Wirkung eine Geschicklichkeit zu einem Endzweck, so schreiben wir der Ursache Verstand und Weisheit zu, und dieses thun wir nicht nach einer regelmäßigen Schlußfolge, sondern selbst nach dem Gefühl und nach der Empfindung. Gott hat nicht gewollt, daß die Gewißheit von seinem Daseyn aus schlüpfrigen und weitgesuchten Beweisen mühsam sollte hergeholet werden. Wir dürfen nur unsere Augen öffnen, so werden wir durch alles, was wir wahrnehmen, einen Eindruck von ihm

erhal-

erhalten. Sein Wesen und seine Eigenschaften entdecken wir auf die nämliche Art, wie wir äußere Gegenstände entdecken. Wir haben das augenscheinliche Zeugniß unserer Sinne. Und nur diejenigen, die so hartnäckig ihren Hypothesen anhangen, daß sie selbst gegen das Zeugniß der Sinne das Daseyn der Materie läugnen, können im Ernst, und mit Ueberlegung das Daseyn der Gottheit läugnen. Endlich finden wir, daß zwischen unsern Vorstellungen und dem Lauf der Natur eine wunderbare Harmonie festgesetzt ist. Wir verlassen uns auf unsere Vorstellungen, in Ansehung des Daseyns der äußerlichen Gegenstände, und ihrer vergangenen, gegenwärtigen und zukünftigen Wirkungen. Wir verlassen uns durch einen nothwendigen Trieb unserer Natur darauf, und die Erfahrung zeigt uns, daß sie uns nicht betrogen. Unsere Vorstellung von Gott ist eben so deutlich und überzeugend, als die Vorstellung äußerlicher Gegenstände. Und ob wir uns hier gleich zur Bestättigung auf keine Erfahrung berufen können, so kann doch da, wo nach der Natur der Dinge keine Erfahrung statt hat, der Mangel derselben gegen das Ansehen irgend einer Vorstellung, auf keine Art ein Beweis seyn. Zu unserer Ueberzeugung ist es genug, daß unsere Vorstellungen überhaupt mit der Wahrheit übereinstimmen, so oft wir nur Gelegenheit haben, sie nach der Erfahrung zu prüfen. Denn eben deswegen können wir nie Ursache haben, in einem jeden Fall, da sie durch die Erfahrung nicht widerlegt werden, ihre Richtigkeit in Zweifel zu ziehen.

So weit kann die Gottheit von einem jeden entdeckt werden, der nur einen Schritt über die Oberfläche der Dinge und ihre bloße Existenz hinausgeht. Wir können freylich die Erde in ihrem prächtigsten

Schmuck, die Himmel in aller ihrer Herrlichkeit sehen, ohne daß wir bey diesen Gegenständen eine andere Empfindung haben, als die Empfindung von Schönheit, oder von dem, was uns an ihnen gefällt und belustiget. Manche bringen ihr Leben, gleich dem Viehe, in den groben Vergnügen der Sinne zu, ohne sich irgend eine Vorstellung, wenigstens eine starke nnd anhaltende Vorstellung von Gott zu machen. Und dieses ist vielleicht überhaupt der Fall der Wilden, ehe sie durch Gesellschaft und Regierung menschlich gemacht sind. Denen aber, die nur zu dem geringsten Grad der Aufmerksamkeit gewöhnt sind, kann Gott nicht lange verborgen bleiben. Wir sind nicht so bald vorbereitet, Schönheiten von der zweyten und dritten Klasse zu empfinden: * Wir erwerben uns nicht so bald einen Geschmack an Regelmäßigkeit, Ordnung, Absicht und guten Endzwecken, da wir schon anfangen, in der Schönheit der Wirkung der Natur Gott wahrzunehmen. Wilde, die keine einförmige Regel ihrer Aufführung haben, die nach dem blinden Triebe der Leidenschaft und der Begierde handeln, und nur einen schwachen Funken von moralischen Gefühl besitzen, sind sehr ungeschickt, die Gottheit in ihren Werken zu entdecken. Da sie wenig oder gar keine Empfindung von einem regelmäßigen Lauf des Lebens, von der Würde im Betragen, und von der Schönheit der Handlungen haben: wie sollten sie denn die Schönheit der Werke der Schöpfung und die wundernswürdige Harmonie aller Theile in dem großen System der Dinge empfinden? Da sie innerlich in sich selbst nichts als Unordnung und sinnlichen Trieb empfinden, so können sie auch zu keiner Empfindung

von

* Man sehe den Versuch über den Grund und über die Grundsätze des Gesetzes der Natur.

von etwas Besserm außer sich gelangen. Die Gesellschaft lehret den Menschen Selbstverläugnung, und verbessert das moralische Gefühl. Durch die Uebung, die sie ihnen giebt, entwickelt sich der Geschmack an Ordnung und Regelmäßigkeit von selbst. Die geselligen Neigungen gewinnen die Herrschaft, und die Sittlichkeit der Handlungen nimmt von der Seele einen festen Besitz. In diesem verbesserten Zustande macht die Schönheit der Schöpfung einen starken Eindruck, und wir können nie aufhören, die Vortreflichkeit der Ursache zu bewundern, die der Urheber so mancher schönen Wirkungen ist. So haben wir der Gesellschaft allen Seegen des Lebens zu danken: und sonderlich den wichtigsten und schätzbarsten Theil der menschlichen Wissenschaften, die Erkenntniß von Gott.

Bisher sind wir nicht weiter gegangen, als blos die Mittel anzuzeigen, durch welche wir Gott, und seine Macht, Weisheit und Güte entdecken. Bis dahin sind wir von jenen wunderbaren Prinzipien in unserer Natur geleitet, die die Verbindung zwischen Ursache und Wirkung, und aus der Wirkung die Kräfte und Eigenschaften der Ursache entdecken. Es ist aber noch eine Eigenschaft des höchsten Wesens, die wesentlichste unter allen, zu entwickeln übrig; ich meyne diejenige, die gemeiniglich das Selbstdaseyn genennet wird, wodurch man anzeiget, daß er von Ewigkeit schon muß existiret haben, daß er folglich nicht als eine Wirkung, die wieder eine Ursache ihres Daseyns fodert, kann betrachtet werden, daß er vielmehr mittelbar oder unmittelbar die Ursache aller Dinge ist, ohne selbst eine Ursache zu haben. Ein Grundsatz, dessen wir schon mehr als einmal zu erwähnen Gelegenheit gehabt, wird dieses deutlich machen, nämlich, daß ohne Ursache

nichts anfangen kann zu existiren. Alles was zur Existenz kömmt und einmal nicht war, wird durch eine nothwendige Bestimmung unserer Natur als eine Wirkung, als etwas Hervorgebrachtes vorgestellt, dessen Begriff selbst schon eine vollständige Ursache in sich schließt. Hat nun alles einen Anfang, so muß wenigstens ein Wesen, nämlich dasienige, das zuerst zur Existenz kam, eine Wirkung ohne eine Ursache seyn, welches ein offenbarer Widerspruch ist. Wenn alle Wesen einen Anfang hatten, so war eine Zeit, da die Welt ein völliges Leere war, und nimmt man das an, so ist es anschauend gewiß, daß nie etwas zur Existenz hat kommen können. Diesen Satz empfinden wir als wahr, und unsere Empfindung giebt uns in diesem Fall eine lebendigere Ueberzeugung, als eine Demonstration thun kann. Ein Wesen muß demnach von aller Ewigkeit her existiret haben, welches, da es keine Wirkung einer andern Ursache ist, auch sein Daseyn unmöglich einem andern Wesen kann zu danken haben. Da wir aber zugleich keinen Grund haben, das Daseyn mehrerer ewigen Wesen als ein einziges anzunehmen, so muß dieses eine Wesen Gott seyn, weil alle andere Wesen mittelbar oder unmittelbar ihr Daseyn ihm schuldig sind. Denn da man von ihnen allen voraussetzt, daß sie in der Zeit hervorgebracht worden, so müssen sie eine Ursache ihres Daseyns haben: und eine andere Ursache ihres Daseyns, als dieses ewige Wesen, können sie nicht haben. Der große Haufe der Menschen schließet wahrscheinlich in seinen Begriffen von Gott diese Eigenschaft des Selbstdaseyns nicht mit ein, und der muß in der That im abstrakten Denken schon eine große Fertigkeit erlanget haben, der durch sich selbst diese Wahrheit entdeckt. Es ist aber doch nicht schwer,

sie

sie andern zu erklären, wenn sie einmal entdeckt ist. Und sie verdient es wohl, sorgfältig eingeschärft zu werden. Denn ohne sie muß unsere Kenntniß von Gott sehr unvollkommen seyn. Seine andern Eigenschaften, als Macht, Weisheit und Güte, sind seinen Kreaturen einigermaßen mitgetheilet. Aber durch das Selbstdaseyn, welches nie eine Eigenschaft der Geschöpfe werden kann, bleibt er von ihnen auf die stärkste Art, die sich denken läßt, ewig unterschieden.

Wenig Worte werden zureichen, den dritten Satz, der größtentheils schon erklärt ist, ins Licht zu setzen. Das Wesen Gottes ist über allen unsern Begriff weit erhaben. Wollte er sich uns so helle, wie die Sonne am Mittage, zeigen: so läßt es sich doch gar nicht denken, daß er von einem unserer äußerlichen Sinne könnte erreichet werden. Seine Eigenschaften, das Selbstdaseyn, Weisheit, Güte und Macht, sind blos für den Verstand. Und daher giebt es, so viel wir begreifen können, außer seinen Werken keine ordentliche Mittel, sich eine Erkenntniß von Gott zu erwerben. Er hat sich uns auch durch das Gefühl, welches die Ursachen aus ihren Wirkungen entdeckt, auf eine befriedigende Art geoffenbaret, die keinen Zweifel noch Irrthum zuläßt. Und welche größere Gewißheit können wir verlangen, da die Gewißheit, die wir von seiner Existenz haben, derjenigen, die uns von unserer eigenen überzeuget, nur wenig nachgiebt? Denn von beyden müssen uns unsere Eindrücke und Empfindungen die Gewißheit geben. * Unsere eigene Existenz ist freylich unter allen Dingen dasjenige, was uns am meisten angehet, und deswegen müssen wir davon die höchste Gewißheit haben. Nächst dieser ha-

* Siehe den Versuch über den Begriff von Selbst und der persönlichen Identität.

haben wir aber von dem Daseyn keiner einzigen Sache eine größere Gewißheit, als von dem Daseyn Gottes. Sie ist wenigstens nichts geringer, als die Gewißheit, die wir von äußerlichen Gegenständen und von der Fortdauer und Einförmigkeit der Wirkungen der Natur haben, auf deren Zuverläßigkeit wir alle Entwürfe unsers Lebens gründen.

Die Beweise a posteriori, die man für das Wesen und für die Eigenschaften Gottes angeführt, sind durchgängig mangelhaft Es fehlet allemal ein Glied an der Kette, nämlich, das besondere Prinzipium, worauf unsere Erkenntniß von Ursachen und ihren Wirkungen sich gründet. Allein, die ruhigen Empfindungen, die uns durch die Wiederholung ganz geläufig werden, werden in unsern Schlüssen sehr leicht übersehen. Mancher Satz, für dessen Wahrheit wir uns nur auf unsere Empfindung berufen dürften, wird durch mühsame Beweise nur verdunkelt. So sagt man uns, daß die Einrichtung und Ordnung der Welt, die Weisheit und Güte, die sich in jedem Theil derselben zeiget, eine augenscheinliche Demonstration des Daseyns Gottes ist. Ich gestehe gerne, daß diese Dinge uns eine völlige Uiberzeugung von seinem Daseyn geben. Wenn ich aber Gefühl und Empfindung bey Seite setze, so würde ich sehr in Verlegenheit seyn, wenn ich durch eine Art von Schlüssen das Daseyn einer Sache aus dem Daseyn einer andern Sache herleiten sollte. Nur eins anzuführen: durch welche Schlußfolge wollen wir die Wahrheit des Satzes beweisen, daß Ordnung und Schönheit nothwendig von einer verständigen Ursache herrühren müssen? Es ist wahr, daß der Begriff von einer Wirkung nothwendig den Begriff von einer Ursache in sich schließt. Aber ich rede hier nur von der Vernunft, und wie will die

es ausmachen, daß das, was wir eine Wirkung nennen, nicht eben sowohl als das, was wir eine Ursache nennen, von selbst existiren kann? Will man hierauf antworten, daß menschliche Werke, in denen die Mittel sichtbarlich nach einem gewissen Endzweck abgemessen sind, und in denen Schönheit und Ordnung entdecket wird, allemal als Wirkungen des Verstandes und der Weisheit erkannt werden: so gebe ich das zu, so weit ich nämlich Erfahrung davon habe. Ich möchte aber gerne wissen, durch welchen Schritt, durch welches Glied in der Schlußkette ich da, wo die Erfahrung mir fehlet, meine vergangene Erfahrung mit der Folge verknüpfen kann, daß ich in einem jeden Fall berechtiget bin, eben so zu schließen. Will man sagen, daß die Natur selbst uns darauf führet, von gleichen Fällen nach einer vorgängigen Erfahrung zu urtheilen: so giebt man in der That Vernunft und Demonstration auf, und man berufet sich auf eben das Gefühl, worauf meiner Meynung nach die Gewißheit dieser Wahrheit endlich ganz und allein beruhen muß. Alle Beweise a posteriori müssen in dieses Prinzipium aufgelöset werden, das ohne Zweifel auf die Schriftsteller, die von dieser Sache handeln, seinen gehörigen Einfluß hatte, ob es gleich von ihnen nicht erklärt, noch vielleicht auch hinreichend verstanden worden: und dadurch sind sie alle zu dem Irrthum verführt, zu glauben, daß sie aus der Vernunft demonstriren, wenn sie sich in der That nur auf unsere Empfindungen berufen. Sie machen z. E Schlüsse aus der gleichen Anzahl des männlichen und weiblichen Geschlechts, und halten die unendliche Fällen die gegen diese Gleichheit möglich sind, für eine Demonstration, daß die Welt nicht vom Zufall regieret wird. Dieses folget aber nicht,

wenn

wenn man den Beweis blos als einen Vernunftschluß betrachtet. Denn außerdem, daß der Zufall in seinen Mannichfaltigkeiten unendlich ist, so kann auch in der Natur der Dinge eine blinde Fatalität, eine unbekannte Ursache seyn, die diese Einförmigkeit hervorbringet. Allein, wenn die Vernunft in diesem Fall keine Demonstration geben kann, so giebt uns das Gefühl und die Empfindung Ueberzeugung. Die gleiche Anzahl des männlichen und weiblichen Geschlechts ist eines von den vielen Beyspielen, von denen wir wissen und empfinden, daß sie die Wirkungen einer verständigen Ursache sind, und worán wir eben so wenig zweifeln können, als an unserer eigenen Existenz. Eben das Prinzipium, welches uns in den gewöhnlichsten Begebenheiten die Verbindung der Ursachen und ihrer Wirkungen entwickelt, entdeckt uns auch, daß diese ganze Welt das Verhältniß der Wirkung zu einer höchsten Ursache hat.

Wollte man denken, daß die Gewißheit des Daseyns Gottes dadurch zu sehr herabgesetzt werde, daß man die Empfindung an die Stelle der Vernunft und der Demonstration setzt: so würde man sich sehr irren. Denn dieses hat gerade die gegenseitige Wirkung. Die anschauende Erkenntniß giebt uns einen höhern Grad der Ueberzeugung, als ein Vernunftschluß geben kann. Und überhaupt müßte man von der menschlichen Vernunft nicht so viel Aufsehens machen, als die Philosophen gemeiniglich thun. Sie hilft uns nur wenig, ursprüngliche Entdeckungen zu machen. Ihr eigentliches Amt ist, die Dinge mit einander zu vergleichen, und uns bey den Folgen, die wir aus der Empfindung und Erfahrung ziehen, zu leiten. Auf diesem Wege leistet sie uns bey unsern Untersuchungen über das Daseyn

Got-

Gottes gute Hülfe. Sie erweitert unsere Einsichten in die Endursachen und in das Uebergewicht der Weisheit und Güte. Allein, die Anwendung dieses Beweises, der von den Endursachen hergenommen wird, das Daseyn Gottes zu erweisen, und die Stärke des Schlusses von schönen und ordentlichen Wirkungen auf eine verständige Ursache, kömmt nicht von der Vernunft, sondern von einem innerlichen Lichte, welches uns die Dinge in dem Verhältniß von Ursache und Wirkung zeiget. Diese Schlüsse beruhen lediglich auf das Gefühl und die Empfindung, und es ist erstaunlich, daß Schriftsteller das übersehen, was so natürlich ist und so deutlich in die Augen fällt. Allein, der Stolz des menschlichen Herzens macht uns begierig, unsere Entdeckungen durch die Schärfe unserer Vernunft zu erweitern. Denn das Schliessen aus der Vernunft ist unser eigenes Werk. In Scharfsinn und durchdringenden Verstand setzen wir ein Verdienst, und es ist uns angenehmer, uns selbst ein Verdienst beyzumessen, als demüthig zu gestehen, daß wir unmittelbar von der Hand des Allmächtigen zu den wichtigsten Wahrheiten geleitet werden. *

Nach-

* Um allen Irrthümern vorzubeugen, wird es nicht undienlich seyn, zu erinnern, daß im weitläuftigen Verstande die Vernunft eben sowohl die anschauende Erkenntniß unter sich begreift, als das Vermögen, aus Prämissen Schlüsse zu ziehen. Hier wird aber dieses Wort in einem genauen und eigentlichen Verstande genommen, in so fern die Vernunft der anschauenden Erkenntniß entgegengesetzt wird. Durch diese empfinden wir, daß gewisse Sätze wahr sind, eben so, wie wir durch das Gesicht empfinden, daß gewisse Dinge existiren. Andere Sätze erfordern eine Kette von Vergleichungen,

Nachdem ich das Prinzipium entwickelt, worauf ich die wichtigste unter allen Wahrheiten gründe, so darf ich auch die Einwürfe nicht vorbeygehen, die mir ein Gewicht zu haben scheinen. Ich will mich bemühen, sie in ihrer größten Stärke vorzustellen, eine Aufrichtigkeit, die billig bey jedem gelehrten Streite beobachtet werden müßte, und die im strengsten Verstande Pflicht ist, wenn man eine Wahrheit von der äußersten Wichtigkeit abhandelt.

Wenn ich das vorhergehende Argument von allen Seiten betrachte, so finde ich, daß es auf keine Art vortheilhafter bestritten werden kann, als wenn man demselben die Ewigkeit und Selbstexistenz der Welt, die von Zufall und blinder Fatalität regieret wird, entgegensetzt. Oben ist es schon zugestanden, daß es sehr schwer sey, durch abstrakte Schlüsse zu beweisen, daß es ein Widerspruch sey, dieses anzunehmen. Wir haben aber eine anschauende Empfindung, daß es ein Widerspruch ist. Denn die Einrichtung und Regierung der Welt enthält zu viel Weisheit, Kunst und Vorsicht, als daß man Zufall oder blinde Fatalität als eine mögliche Ursache annehmen könnte. Wir werden durch ein Prinzipium

gen, und eine Reihe von Schritten, ehe wir auf den Schlußsatz kommen, und dadurch wird es uns erst entweder auf demonstrativische oder wahrscheinliche Art begreiflich, daß der Satz wahr ist. Daraus ist deutlich, daß die anschauende Erkenntniß, die blos durch die Empfindung erlanget wird, in der Leiter der Ueberzeugung höher stehet, als irgend eine Schlußfolge, die eine Menge von Vorstellungen erfordert. Je zusammengesetzter der Fortgang ist, durch welchen wir Erkenntniß erlangen, desto leichter kann sich der Irrthum einschleichen, und desto schwächer ist auch unsere Ueberzeugung.

zipium in unserer Natur nothwendig bestimmt, solche Wirkungen einer verständigen und weisen Ursache zuzuschreiben. Will man annehmen, daß die Welt selbst diese Ursache sey, so läßt man doch wenigstens den Zufall und die blinde Fatalität fahren: und wir müssen gestehen, daß, wenn die Welt mit unbegränzter Macht, Weisheit und Güte begabt wäre, sie selbst das Wesen seyn würde, das wir suchen. Denn wir haben keinen andern Begriff von Gott, als daß er ein ewiges Wesen ist, das durch sich selbst existiret, und mit Macht, Weisheit und Güte begabt ist. Allein, die Hypothese widerspricht doch, auch in dieser verbesserten Gestalt, unsern Empfindungen. Die Welt bestehet aus Theilen, die von einander getrennet werden können und wirklich getrennet sind. Die Eigenschaften der unbegränzten Macht, Weisheit und Güte kommen unserer Erde gewiß nicht zu, und eben so wenig der Sonne, dem Monde, den Sternen, die wir uns nicht einmal als willkührlich handelnde Wesen vorstellen. Diese Eigenschaften müssen demnach einem Wesen zukommen, das die Erde, die Sonne, den Mond und die Sterne machte, und welches das Ganze in ein System miteinander verknüpfet.

Man möchte ferner einwerfen, daß der vorhergehende Erweis, aus welchem wir die Ewigkeit und das Selbstdaseyn eines Wesens schließen, das die Welt gemacht, nicht nothwendig auf eine solche Folge führe, und daß man nichts weiter, als eine ewige Folge solcher Wesen, daraus schließen könne: es sey auch weit natürlicher, eine solche ewige Folge anzunehmen, als ein ewiges selbsterisstirendes Wesen, das gar keine Ursache seines Daseyns hat.

Bey so tiefen Untersuchungen ist es schwer, sich mit einigem Grad von Genauigkeit Begriffe zu

machen. Ich habe oben bemerkt, daß es für den Menschen zu viel ist, mit seinen Gedanken ein ewiges Wesen zu begreifen, dessen Daseyn, eben deswegen, weil es ewig ist, keine weitere Ursache zuläßt: Mit einigen unserer metaphysischen Schriftsteller die absolute Nothwendigkeit in der Natur dieses Wesens als die Ursache seines Daseyns anzugeben, ist bloßes Schulgeschwätz. Denn nichts kann deutlicher und begreiflicher seyn, als daß die Ursache vor der Wirkung hergehen muß, und daß sie unmöglich in der Wirkung seyn kann. So schwer es aber seyn mag, sich ein ewiges Wesens ohne eine Ursache seines Daseyns vorzustellen: so ist es doch nicht weniger schwer, sich eine ewige Folge von Wesen vorzustellen, die ihr Daseyn von einander herleiten. Denn obgleich jedes Glied in der Kette als eine Wirkung angesehen wird, so existiret doch die Kette selbst eben sowohl, als ein ewiges Wesen ohne alle Ursache. Folglich ist es nicht natürlicher, eine ewige Folge von Wesen, als ein ewiges selbstexistirendes Wesen anzunehmen. Und sehen wir die Sache von einer andern Seite an, so wird das erste weit weniger natürlich, ja völlig unnatürlich scheinen. Die Folge in der Existenz, die die auf einander folgende Vernichtung der einzelnen Dinge in sich schließt, ist zwar ein sehr natürlicher Begriff. Aber alsdann ist er auch aufs genaueste mit zerbrechlichen und abhängigen Wesen verbunden, und kann, ohne unserer Vorstellung die größte Gewalt anzuthun, nicht auf den Schöpfer aller Dinge angewandt werden, dem wir natürlich ein beständiges Daseyn und jede andere Vollkommenheit zuschreiben. Da also diese Hypothese von einer ewigen Folge der Dinge, wenn sie auf die Gottheit appliciret wird, weder von der Vernunft noch von der Erfahrung unterstützt sondern

dern von jeder unserer natürlichen Vorstellungen widerlegt wird: so haben wir gar keinen Grund, sie anzunehmen.

Man wird uns vielleicht noch die bekannte Anmerkung, daß die Furcht die ersten Götter in der Welt gemacht hat, * entgegensetzen, und es für unphilosophisch halten, die Ursachen, warum wir einen Gott glauben, zu vermehren, da die Furcht allein den Grund hinreichend erkläret. Ich für mein Theil zweifle nun gar nicht an der Wahrheit der Anmerkung, wenn sie in ihrem eigentlichen Verstande genommen wird, daß unser Glaube von unsichtbaren übelgesinnten Wesen, der Furcht zuzuschreiben sey. Aber es ist deutlich, daß sie nie die Ursache seyn kann, eine gütige Gottheit anzunehmen. Ich habe in einem andern Versuche die Ursache erkläret warum wir unsichtbare übelgesinnte Wesen fürchten. Und ich bin überzeugt, daß nichts der Religion schädlicher gewesen, als die unregelmässige Neigung unserer Natur, solche Wesen zu fürchten. Leute, die nur flüchtig und obenhin denken, verwechseln nur gar zu leicht diese Gespenster der Einbildungskraft mit unsern wahren und unverfälschten Empfindungen, und da sie in den ersten so wenig Wirklichkeit finden, so sind sie gleich bereit zu schließen, daß die letzten eben sowohl bloße Chimären sind. Wollten sie aber nur einige bedachtsame Aufmerksamkeit auf diese Sache wenden, so würde die Geschichte sowohl, als ihre ursprüngliche Empfindung, sie bald lehren, zwey Dinge, die gar keine wirkliche Verbindung mit einander haben, zu unterscheiden. Der Mensch ist in seinem ursprünglichen wilden Zustande, ein scheues und furchtsames Thier; er fürchtet jeden neuen Gegenstand, und jede außerordentliche Begebenheit

 schreibt

* Primos in orbe Deos feeit timor.

schreibt er einigen unsichtbaren übelgesinnten Wesen zu. Da er zugleich vom bloßen Instinkt geleitet wird, so hat er nur wenig Begriff von Regelmäßigkeit und Ordnung, von der Sittlichkeit der Handlungen und von der Schönheit der Natur. In diesem Zustande vermehret er natürlicher Weise seine unsichtbaren übelgesinnten Wesen, ohne einen Begriff von dem höchsten Wesen dem Schöpfer aller Dinge, zu haben. So wie sein Verstand in der Gesellschaft reifer wird, und er von der Gutheit anderer Wohlthaten erhält, so verringert sich die Furcht, die er vor neuen Gegenständen hat, stuffenweise. Er fängt an, in dem Lauf der Natur Regelmäßigkeit und Ordnung wahrzunehmen. Er wird scharfsichtig, die Ursachen aus den Wirkungen, und aus den Ursachen die Wirkungen zu erkennen. Er steigt auf der Leiter der verschiedenen Ordnungen der Wesen und ihrer Wirkungen von Stuffe zu Stuffe höher, bis er die Gottheit, als die Ursache aller Dinge, entdecket. Laufen wir die Geschichte der Menschen durch, so werden wir es durch die Erfahrung bestättiget finden, daß die Wilden, die von dem Glauben an böse Geister am meisten eingenommen sind, zugleich in der Erkenntniß Gottes unter allen Völkern am weitesten zurück sind; da hingegen alle gesittete Nationen ohne Ausnahme eine feste Ueberzeugung von dem Daseyn Gottes haben, und bey einem jeden Volk die Furcht böser Geister, nach dem Verhältniß ihres stuffenweisen Fortganges in dem geselligen Umgange, sich verlieret. *

Die-

* In Ansehung der Vergötterung der Helden, die in den ersten Perioden der Gesellschaft gewöhnlich war, glaubt man gemeiniglich, daß die Hitze einer zu weit getriebenen Dankbarkeit gegen diejenigen, die einigermaßen dazu beygetragen, das Leben angenehmer und bequemer zu machen, der

Ursprung

Dieses leitet mich auf eine Betrachtung, die nothwendig einen allgemeinen Einfluß haben muß.

 Der

Ursprung dieser Gewohnheit sey, und daß die Landesleute dieser Wohlthäter des menschlichen Geschlechts sie nicht so bald durch den Tod von der Gesellschaft der Menschen getrennet sahen, da sie sie schon zu der Gesellschaft der Götter erhoben. Ich für mein Theil kann dieser Muthmaßung nicht beytreten. Die Begriffe von der Unsterblichkeit sind unter den Wilden überhaupt dunkel, und wenn ein Mensch durch einen natürlichen oder gewaltsamen Tod hingerissen wird, so denkt man bey den Barbaren gar nicht, daß er noch lebt, und noch weniger, daß er unter eine höhere Klasse von Wesen versetzt ist. So viel ist wahr, daß unter den Wilden, wo eine jede neue Erfindung eine große Figur macht, ein Mensch, der zu den Bequemlichkeiten der Gesellschaft einigermaßen beyträgt, bey seinem Leben in großem Ansehen, und nach seinem Tode in gutem Andenken stehet, und daß Feste und Gebräuche eingesetzt worden, ihr Gedächtniß zu ehren. Allein, man hat keinen Grund zu glauben, daß die Sache zuerst weiter getrieben worden. Mir ist es ungemein wahrscheinlich, daß unter den Wilden die ersten Begriffe von übernatürlichen Wesen aus der Furcht entsprungen. So wie die Gesellschaft stufenweise vollkommener ward, wurden auch Regelmäßigkeit, Ordnung und gute Absichten auf eine dunkle Art in den Dingen dieser Welt erkannt, und das brachte die Menschen ganz natürlich dahin, die Oberaufsicht gütiger Mächte, vielleicht der Sonne und des Mondes, jener erhabenen und herrlichen Wesen, zu glauben. Dieses war vermuthlich die erste Dämmerung der innerlichen Ueberzeugung von Gott. So viel ist gewiß, daß die Vielgötterey herrschte, ehe die Einheit Gottes durch unsere mehr aufgeklärte Vernunft entdeckt ward. In dieser ersten Periode der Religion sind die obern Wesen nach den Begriffen,

Der Mensch, im wilden und thierischen Zustande, wird von jedem Sturm der Leidenschaft und von jedem Gespenst der Einbildungskraft hingerissen. Seine Kräfte und Fähigkeiten werden durch die Erziehung und durch eine gute Bildung verbessert. Er erwirbt sich eine tiefe Kenntniß in der Natur der Dinge, und lernt Wahrheit und Irrthum genau, von einander unterscheiden. Was kann uns nun von der Wahrheit unserer Vorstellungen von Gott eine mehr befriedigende Gewißheit geben, als wenn wir sehen, daß diese Vorstellungen, nach dem Maaße, wie das menschliche Geschlecht in den Künsten des Lebens zunimmt, gleichfalls das Obergewicht erhal-

die man von ihnen hat, an Macht sowohl als an Güte, sehr eingeschränkt. Die Menschen konnten sich mit ihren Gedanken noch nicht bis zu der Vorstellung einer viel größern Macht und Güte, als sie unter sich selbst fanden, erheben. Solche eingeschränkte und kriechende Begriffe waren dem System der Vielgötterey sehr günstig. Denn wir sind geneigt, durch die Zahl zu ersetzen, was an der Stärke abgehet, und, so wie die Furcht die Zahl der übelgesinnten Wesen vermehrt hatte, so war die Hoffnung nicht weniger fruchtbar, die gütigen zu vervielfältigen. Damals und nicht eher, geschah es, daß die Wohlthäter der Menschen, deren Gedächtniß durch angeordnete Feyerlichkeiten beständig erneuert wurde, noch einen Schritt höher gesetzt und in Genies oder Schutzgottheiten verwandelt wurden. Man glaubte von ihnen, daß sie über die Begebenheiten der Menschen eine Art von Aufsicht führten, und daß sie die Zuneigung gegen ihr Vaterland, die sie während ihres Daseyns in menschlicher Gestalt so vorzüglich bewiesen, in ihrem erhabenen Stande noch fortsetzten. Dieses scheinen die natürlichen Stuffen zu seyn, auf welchen der Mensch allgemach zu der Erkenntniß Gottes fortschreitet. „

erhalten. Diese Vorstellungen gehen mit den Kräften der Vernunft in gleichem Schritt. So wie der Mensch an Erkenntniß und an Scharfsinn zunimmt, so bekommen auch die Vorstellungen von Gott verhältnißmäßig mehr Deutlichkeit, Stärke und Ansehen. Die allgemeine Ueberzeugung von Gott, die sich unter alle gesittete Völker ausgebreitet, muß nothwendig in unserer Natur ihren Grund haben. Behaupten, daß sie vielleicht keinen hat, heißt behaupten, daß eine Wirkung ohne eine hinreichende Ursache seyn kann. Die Vernunft kann diese hinreichende Ursache nicht seyn, weil alle unsere Vernunftschlüsse über diesen Punkt höchstens sehr dunkel und weit über den Begriff des großen Haufens sind. Unsere Erkenntniß von Gott muß demnach auf Anschauen und empfindung gegründet seyn, die allen Menschen gemein sind. Und mit der Analogie der Natur stimmet es vollkommen überein, daß sich Gott auf die Art den Menschen entdecket. Ist diese Wahrheit in einige Art von Dunkelheit eingehüllt, so liegt die Schuld an den Schriftstellern, die in einer Sache von so großem Gewicht, billig alle Genauigkeit in den Gedanken und in den Ausdrücken hätten beobachten sollen. Allein, es ist ein Irrthum, der bey den meisten Schriftstellern gewöhnlich ist, das sie die Vernunft an die Stelle der anschauenden Erkenntniß setzen; das Vermögen der Empfindung, daß in der Stille und ohne unser Zuthun wirkt, wird gemeiniglich übersehen. Man giebt sich Mühe, für alles, was wir als wahr erkennen, einen Grund aus der Vernunft zu finden, da doch die Wahrheit des Satzes oft nicht von Vernunftschlüssen, sondern blos von der Empfindung abhängt. Auf diese Art ist die Sittlichkeit von metaphysischen Schriftstellern verdunkelt worden, und es ist zu be-

dauren, daß die Erkenntniß Gottes von eben der Art Schriftsteller ein gleiches Schicksal gehabt hat.

Nachdem wir nun den Glauben von dem Daseyn Gottes auf seinen eigenthümlichen Grund gebauet, so lasset uns jetzt einen allgemeinen Blick auf die Eigenschaften werfen, die diesem großen Wesen zukommen, und zwar zuerst auf die

Einheit Gottes.

In Ansehung dieser und aller übrigen Eigenschaften Gottes muß es uns nicht vom Nachdenken abschrecken, daß wir keinen vollständigen Begriff davon erreichen können. Die Gottheit ist ein zu großer Gegenstand, als daß er von einer menschlichen Seele vollkommen könnte begriffen werden. Wir haben keine Worte oder Begriffe, die nur irgend die Art und Weise seines Daseyns ausdrückten. Und wollte auch ein guter Engel sich herablassen, unser Lehrer zu seyn, so würden wir doch nicht im Stande seyn, uns eine deutliche Vorstellung davon zu machen. Macht, Weisheit und Güte sind Eigenschaften, die wir denken können. In Ansehung der Natur Gottes überhaupt und der Art seines Daseyns aber müßen wir es uns gefallen lassen, so lange wir in diesem sterblichen Zustande sind, in der Dunkelheit zu bleiben. Unter allen Eigenschaften ist keine, von der wir aus dem Lichte der Vernunft weniger Gewißheit haben, als von seiner Einheit. Es ist an sich kein Widerspruch zu denken, daß es zwey oder mehr Wesen von dem höchsten Range giebt, deren Wesen und Handlungen selbst durch ihre Natur so eingerichtet seyn können, daß sie allemal übereinstimmig und harmonisch sind. Die Natur der Gottheit ist, die Wahrheit zu

sa-

sagen, so weit über allen unsern Begriff, daß wir durchaus weder Einheit noch Vielheit von ihr behaupten können. Dieses Verhälniß gilt nur von Zahlen und von einzelnen Dingen. wir können aber nicht sagen, ob es auch bey der Gottheit statt habe. Dürfen wir es indessen wagen, über eine Sache, die über die gewöhnliche Fähigkeit so weit erhaben ist, zu urtheilen, so müssen wir uns für die Einheit erklären. Wir empfinden die Nothwendigkeit eines einigen Wesens: und weil ein einziges zureichend ist, so haben wir weder in dem Gefühl noch in der Vernunft einen Grund, mehrere anzunehmen.

Von der Macht und dem Verstande Gottes.

Diese beyden Eigenschaften setze ich zusammen, weil bey beyden eben dieselbe Anmerkung statt findet. Die Weisheit und Macht, die bey der Schöpfung und Regierung der Welt nothwendig vorausgesetzt werden müssen, gehen über das Maaß unserer Begriffe so weit hinaus, daß sie mit Recht unendlich genennet werden können. Wir können keiner von beyden Gränzen setzen, und vom Unendlichen haben wir keinen andern Begriff, als daß es das ist, dessen Gränzen wir nicht bestimmen können.

Von der Gütigkeit Gottes.

Die vermischte Natur der Begebenheiten, die sich vor unsern Augen zutragen, scheinet auf den ersten Blick eine vermischte Ursache, die theils gut, theils böse ist, zu erkennen zu geben. Der Verfasser der philosophischen Versuche über den menschli-

chen Verstand legt in seinem eilften Versuch, über die praktischen Folgen der natürlichen Religion, seinem epikurischen Philosophen einen sehr listigen Einwurf gegen die Gütigkeit Gottes in den Mund. Der kurze Inhalt derselben ist dieser: „ Wird die „ Ursache allein aus der Wirkung erkannt, so „ müssen wir ihr nie einige Eigenschaften zuschrei„ ben, außer denen, die genau erfordert werden, „ die Wirkung hervorzubringen. Wenn wir dem„ nach zugeben, daß Gott der Urheber des Daseyns „ und der Ordnung der Welt ist: so folget, daß „ er genau den Grad der Güte, Macht und Weis„ heit besitzet, der aus seinen Werken hervorleuch„ tet. „ Und nun schließet er aus dem gegenwärtigen Zustande der Dinge, worinn alles dem Anse„ hen nach so voll von Unordnung und Uebel ist, „ daß „ wir keinen Grund haben, der Gottheit mehr Voll„ kommenheit beyzulegen, als so viel mit der Un„ vollkommenheit dieser Welt in genauem Verhält„ nisse stehet. „ In Ansehung der Menschen macht „ er einen ganz andern Schluß. In Werken von „ menschlicher Kunst und Erfindung ist es erlaubt, „ sagt er, von der Wirkung auf die Ursache, und „ rückwärts von der Ursache auf neue Wirkungen „ zu schließen, die noch nicht existiret haben. So „ schließen wir z. E. aus dem Anblick eines halb„ vollendeten Gebäudes, das mit Haufen von Stei„ nen und Kalk und mit allen Werkzeugen der Bau„ kunst umgeben ist, natürlicher Weise, daß das „ Gebäude selbst noch wird vollendet werden, und „ alle die ferneren Verbesserungen erhalten, die die „ Kunst demselben geben kann. Allein, der Grund „ dieses Schlußes ist deutlich der, daß der Mensch „ ein Wesen ist, welches wir aus der Erfahrung „ kennen, mit dessen Absichten und Bewegungs-

„ den wir bekannt sind: und daraus können wir in
„ Ansehung dessen, was von ihm noch kann erwar-
„ tet werden, manche Folge herleiten. Kennten
„ wir aber den Menschen blos aus dem einzelnen
„ Werk oder Kunststück, welches wir untersuchen,
„ so könnten wir auf diese Art nicht schließen; weil
„ alsdann alle Kenntniß, die wir von seinen Eigen-
„ schaften haben, lediglich aus diesem Werk oder
„ Kunststück hergeleitet würde, und es folglich un-
„ möglich wäre, daß sie uns irgend etwas weiters
„ zu erkennen geben, oder der Grund einer neuen
„ Folge seyn könnten.

Setzen wir voraus, wie dieser Philosoph in seinem Beweise thut, daß die Vernunft bey diesen Untersuchungen unser einziger Führer ist, so muß ich gestehen, daß seine Art zu schließen richtig ist. Es scheinet unstreitig, daß ich durch keine vernünftige Folge aus irgend einem Werke mehr Macht und Güte in der Ursache schließen kann, als sich in dem Werke selbst zeigt. Diese Entdeckung ist aber so wunderbar nicht. Der Philosoph hätte seinen Beweis noch viel weiter treiben können. Er hätte bemerken können, daß ich auch in Ansehung eines Menschen, mit dem ich vollkommen bekannt bin, durch keine Kette von Schlüssen es ausmachen kann, daß er das Haus vollenden wird, welches er angefangen hat. Sein Temperament und Meynung thut hier nichts zur Sache. Denn aus welchem Grundsatze der Vernunft folgt es denn, daß beyde so bleiben werden, wie sie vorhin waren? Er hätte ferner bemerken können, daß die Schwierigkeit noch größer wird, wenn die Rede von einem Menschen ist, den ich gar nicht kenne, und von dem ich nur weiß, daß er einen Bau angefangen. Denn welchen

chen Grund habe ich, die Eigenschaften der Person, mit der ich bekannt bin, Fremden zuzuschreiben? Das kann gewiß durch keine Folge von Vernunftschlüssen ausgemacht werden. Der Sprung ist noch größer, wenn ich der Gottheit gerade den Grad von Weisheit, Güte und Macht zuschreiben will, der aus ihren Werken hervorleuchtet. Auch hier wird mir die Vernunft nicht beystehen. Denn ich finde gar keinen Widerspruch darinn, daß eine blinde und unverständige Ursache vortrefliche Wirkungen hervorbringen kann; und meines Erachtens wird es allemal schwer seyn, das Gegentheil zu demonstriren. Und, wenn ich auch annehme, daß die Gottheit in dem Augenblick der Wirkung mit diesen Eigenschaften begabt gewesen: kann ich denn durch irgend ein Argument a priori darthun, daß sie noch in ihm fortdauern? Dieser Philosoph könnte noch sehr viel weiter gegangen seyn, wenn er bemerkt hätte, daß wir, wenn eine Sache zur Existenz kömmt, durch keine Folge von Schlüssen darthun können, daß sie eine Ursache ihrer Existenz habe.

Es ist aber ein Glück für den Menschen, daß Gefühl und Empfindung ihm zu Hülfe kömmt, wo die Vernunft ihm fehlet. Vermittelst der Grundsätze, die unserer Natur eingepflanzet sind, sind wir im Stande, die vorhergehenden Schlüsse und Folgen zu ziehen; wie in einem der vorigen Versuche weitläuftig gezeiget ist. Um nur eins anzuführen, so wird die Kraft, die in einer Sache entdeckt worden, anschauend als eine eben so fortdaurende Eigenschaft, wie die Figur und Ausdehnung erkannt; * deswegen wird die Kraft, die sich in einer einzelnen Wirkung zeigt, als hinreichend betrachtet, dergleis

* Versuch über unsere Kenntniß von künftigen Begebenheiten.

gleichen Wirkungen bis ins Unendliche hervorzubringen. Ferner kann sich auch eine große Kraft in einer kleinen Wirkung zeigen; und das sehen wir auch bey der Körperlichen Stärke; als, wenn ein Mensch eine Handlung leicht und ohne Mühe thut. Bey dem Verstande und der Weisheit ist dieses eben so merklich. Ein sehr kurzes Argument kann eine große Richtigkeit im Denken und tiefe Einsicht zu erkennen geben. Eben das gilt auch von der Kunst und Geschicklichkeit. Wenn man ein geringes Kunstwerk, das mit Geschmack ausgeführt ist, aufmerksam ansiehet, so bemerket man leicht, daß der Künstler einer schweren Arbeit gewachsen war. Bey der Eigenschaft der Güte ist es indessen am merklichsten. Denn wenn wir auch nur eine einzelne Wirkung sehen, die von einer unbekannten Ursache hervorgebracht worden, und die zu einem guten Endzweck aufs genaueste eingerichtet zu seyn scheinet, so können wir nicht umhin, dieser Ursache Güte sowohl als Weisheit und Macht zuzuschreiben. * Die Vorstellung ist in der That nur schwach, wenn sie aus einer einzelnen Wirkung entstehet: allein, es ist doch eine klare und deutliche Vorstellung einer reinen Güte, ohne einige Vermischung von Bosheit; denn solche widersprechende Eigenschaften werden nicht leicht einer und eben derselben Ursache zugeschrieben. Ist die Wirkung von einer vermischten Natur, theils gut, theils böse, oder entspringt eine Mannichfaltigkeit von Wirkungen, die diese entgegengesetzten Charakter haben, von eben derselben Ursache, so entstehet freylich eine Schwierigkeit. Solche verwickelten Fälle müssen uns nothwendig in Verlegenheit setzen. Da wir aber doch ein Urtheil

fällen

* Versuch über unsern Begriff von der Kraft am Ende.

fällen müssen, so können wir diese Schwierigkeit nicht anders auflösen, als daß wir nach dem Uebergewicht der einen oder der andern Eigenschaft in den Wirkungen der Ursache, entweder gute oder böse Gesinnungen zuschreiben. Hat das Böse das Uebergewicht, so stellen wir uns die Ursache als übelgesinnt vor, ohngeachtet der entgegengesetzten Beyspiele der Güte. Ist aber, im Ganzen betrachtet, das Gute überwiegend, so stellen wir uns die Ursache als gutgesinnt vor. Die widersprechende Beyspiele des Bösen rühren uns nicht, sondern wir bemühen uns, so gut wir können, sie mit dem reinen Wohlwollen zu vereinigen. So viel ist wahr, daß, wenn die entgegengesetzten Wirkungen sich fast die Wage halten, unsere Vorstellung sich völlig weder auf die eine noch auf die andere Seite neigen kann. Wenn aber das Gute oder das Böse einen großen Ausschlag hat, so wird das Gewicht in der andern Schaale für nichts gerechnet. Unsere Vorstellung neiget sich gänzlich auf die eine oder auf die andere Seite; denn unsere Vorstellungen können sich mit einem vermischten Charakter, der aus Güte und Bosheit zusammengesetzt ist, nicht vertragen. Sie verwerfen ihn; es sey denn, daß er durch eine Gleichheit von entgegengesetzten Wirkungen ihnen so nahe gelegt wird; daß sie ihn nicht läugnen können.

Dieses sind die Folgerungen, die wir mit Gewißheit machen können; freylich nicht aus der Vernunft, aber doch aus der anschauenden Vorstellung. Wir sind mit dem Wesen und mit der Natur der Dinge so wenig bekannt, daß wir diese Schlüsse auf kein Argument a priori bauen können. Es würde auch den Menschen nicht viel helfen, wenn ihnen diese Schlüsse könnten demonstriret werden; denn wenige haben Muße oder Genie genug, sich mit so

tiefen

tiefen Betrachtungen abzugeben. Die Einrichtung ist viel weiser, daß sie uns anschauend gewiß sind. Wir empfinden ihre Wahrheit, und unsere Empfindungen haben völliges Ansehen bey uns. Und dieses setzet unsere Ueberzeugung von der Güte Gottes auf einen festen Grund. Ist eine einzelne Wirkung genug, der Ursache reines Wohlwollen zuzuschreiben: welchen Zweifel können wir denn an der Güte Gottes haben, wenn wir seine Werke betrachten, die an Beweisen seiner gütigen Gesinnungen gegen die Menschen so überflüßig reich sind? Unzählige Beyspiele von Dingen, die mit großer Weisheit zu guten Endzwecken eingerichtet sind, geben uns von der Güte sowohl als von der Weisheit Gottes die stärkste Ueberzeugung, die zugleich mit der festesten Ueberzeugung von der Beständigkeit und Einförmigkeit in seinen Wirkungen verbunden ist. Wenige widersprechende Beyspiele, die uns kurzsichtigen Sterblichen üble Gesinnungen zu verrathen scheinen, dürfen und können uns nicht wanken machen. Da wir so wenig von der Natur wissen, so wäre es in der That erstaunlich, wenn wir nichts anträfen, wovon wir nicht den Grund und den letzten Endzweck angeben könnten. So lange wir nicht in den Rath des Allmächtigen gelassen werden, können wir nicht hoffen, alle Geheimnisse der Schöpfung zu entziffern.

Ich will noch einige andere Betrachtungen hinzusetzen, unsere Ueberzeugung von der reinen Güte Gottes zu befestigen. Ich nehme es erstlich als eine allgemeine Wahrheit an, daß reine vermischte Bosheit ein Prinzipium ist, das in der menschlichen Natur nicht gefunden wird, und noch viel weniger in der göttlichen. Die Güte der Menschen wird zwar oft von Eifersucht, Neid und andern eigennützigen Leidenschaften eingeschränkt und erstickt;

diese

diese sind aber von der reinen Bosheit verschieden, welche nicht dem Eigennutz, sondern dem reinen Wohlwollen entgegengesetzt wird. Nun setzt aber die unabhängige und selbst genugsame Natur Gottes ihn weit über allen Verdacht hinaus, daß er selbst dem Neide unterworfen sey, oder einen andern Vortheil, außer dem allgemeinen Vortheil seiner Geschöpfe suchen sollte. Bedürfnisse, Schwachheit und Streit der Vortheile, sind die Ursachen des bösen Willens und der üblen Gesinnungen unter den Menschen: Ursachen, von deren Einflüssen die Gottheit völlig muß befreyet seyn. Und wenn wir also nicht glauben wollen, daß er unvollkommener ist, als die Geschöpfe, die er gemacht hat, so können wir uns nicht vorstellen, daß einige Art von bösen Gesinnungen in seiner Natur ist.

Hier ist eine andere Betrachtung, die mich allezeit sehr beruhiget hat. Hätte das natürliche Uebel ein solches Uebergewicht, als es dem Anschein nach hat, so müßten wir erwarten, daß die Erweiterung der menschlichen Erkenntniß uns täglich neue Beyspiele von schlimmen sowohl als von guten Absichten entdecken würde. Es geschieht aber gerade das Gegentheil. Unsere neuen Entdeckungen zeigen uns immer mehr schöne Endursachen ohne Zahl, da hingegen der Anschein von bösen Absichten, gleich dem Nebel, wenn die Sonne hervorbricht, stuffenweise verschwindet: und mit jeder solchen Entdeckung wird unsere Ueberzeugung von der Güte Gottes stets gewisser. Manche Dinge werden itzt als sehr wunderbar in ihrer Anlage, und als sehr wohlthätig in ihren Wirkungen befunden, von denen man vorhin glaubte, daß sie unnützlich wären, oder gar auf etwas Böses abzweckten. Und bey dem stuffenweisen Fortgange der Gelehrsamkeit haben wir Ursache zu

erwar-

erwarten, daß noch viel mehrere Entdeckungen von gleicher Art künftig werden gemacht werden. Hätten wir auch keine andere Betrachtung, als diese, worauf wir uns gründen könnten, so müßte sie allein schon uns bewegen, uns bey der anschauenden Ueberzeugung, die wir von der Güte Gottes haben, zu beruhigen, ohne uns durch die wenigen widersprechenden Beyspiele irre machen zu lassen, die in Dingen, die so weit über allen unsern Begriff sind, vernünftiger Weise unserer eigenen Unwissenheit, keinesweges aber einer bösen Neigung in Gott müssen zugeschrieben werden. Bey dem Fortgange der Wissenschaften kann die Zeit kommen, und wir haben Ursache, zu hoffen, daß sie kommen wird, da alle Zweifel und Dunkelheiten von dieser Art völlig werden aufgekläret werden.

Ich will nur noch eine Betrachtung hinzusetzen. Will man aus den Begebenheiten, die nicht deutlich mit der Güte Gottes können gereimet werden, eine vermischte Natur in Gott schließen: so ist das nichts anders, als das Manichäische System in eine neue Form bringen, indem man an die Stelle desselben ein anderes setzt, das noch weniger Beyfall verdienet. Denn ich kann mir weit leichter einen Begriff von zwey entgegengesetzten Wesen machen, die die Welt regieren, als von einem Wesen, das mit großer Güte und großer Bosheit begabt ist, und folglich von widersprechenden Grundtrieben beherrscht wird.

Hieraus erhellet, daß unsere Ueberzeugung von der reinen Güte Gottes auf einen sichern und festen Grunde ruhet. Sie wird uns durch die anschauende Vorstellung, durch jede Entdeckung, die wir in der Kenntniß der Natur machen, und durch jeden Beweis, den uns Vernunft und Ueberlegung an

die Hand giebt, eingeprägt. Nur ein wichtiger Einwurf kann dagegen aufgeworfen werden, der nämlich, daß es so schwer ist, den Ursprung des moralischen und natürlichen Uebels damit zu vergleichen. Oben ist schon bemerkt worden, daß dieser Einwurf uns zwar in Verlegenheit setzen kann, aber doch unsern Glauben an diese Eigenschaft nicht erschüttern muß; weil ein Beweis, der aus unserer Unwissenheit hergenommen wird, in keinem Fall ein überzeugender Beweis seyn kann: und dieser erscheinet uns doch in seinem stärksten Lichte nur unter der Gestalt einer Schwierigkeit, nicht unter der Gestalt eines gründlichen Einwurfes. Da indessen die äußerste Anstrengung des Nachdenkens bey einer Sache, die für das menschliche Geschlecht so wichtig ist, gut angewandt wird: so will ich fortfahren, noch einige Betrachtungen anzustellen, die uns überzeugen können, daß die Beyspiele des natürlichen und moralischen Uebels, die man gemeiniglich anführt, mit der reinen Güte weit besser bestehen können, als man auf den ersten Blick glauben sollte.

Ehe ich anfange, muß ich vorläufig einen Punkt festsetzen, der mir hoffentlich ohne vieles Bedenken wird zugestanden werden. Man wird sich gewiß nicht einbilden, daß es auf einige Art mit der reinen Güte Gottes streite, daß die Welt mit einer endlosen Mannichfaltigkeit von Geschöpfen angefüllet ist, die in der Leiter der Wesen von dem Insekt, das im Staube kriecht, bis zu dem herrlichsten von Stuffe zu Stuffe hinaufsteigen. Denken, das dieses der reinen Güte entgegen ist, heißt in Wahrheit denken, daß alle leblosen Dinge mit Leben und Bewegung begabt, und alle beseelte Wesen nichts als Engel seyn müßten. Sollte man sich auf den ersten Blick vorstellen, daß unendliche Macht und Güte

in ihren Wirkungen unter der gänzlichen Vollkommenheit nicht stehen bleiben können, und daß folglich das Werk der Schöpfung nur die höchste Ordnung von Wesen in der höchsten Vollkommenheit enthalten kann: so wird man diesen Gedanken doch bald aufgeben, wenn man bedenkt, daß in diesem Fall eine große Leere würde gelassen werden, die nach dem gegenwärtigen System mit Geschöpfen, mit Leben und Bewegung erfüllet ist. Und sollten auch ihre ledigen Stellen mit der höchsten Ordnung der Wesen, die in der höchsten Vollkommenheit erschaffen worden, wieder besetzt werden, so ist es doch eine Handlung einer weit ausgebreiteten Güte, das Werk der Schöpfung durch den Zusatz einer unendlichen Menge von weniger vollkommenen Kreaturen vollständig zu machen, als zwischen den Wesen von der höchsten Ordnung und zwischen dem Nichts eine große Lücke zu lassen.

Die Unvollkommenheit der geschaffenen Dinge streitet also, überhaupt und an sich betrachtet, gegen keine von den göttlichen Eigenschaften, weder gegen seine Macht, noch gegen seine Weisheit und Güte. Und wenn dem so ist, so kann auch der Schmerz, überhaupt betrachtet, in so fern er eine natürliche und nothwendige Folge der Unvollkommenheit ist, nicht dagegen streiten. Die Regierung der Welt wird nach allgemeinen Gesetzen geführt, die Beständigkeit und Einförmigkeit in den Werken der Natur hervorbringen. Unter manchen Ursachen, die man für diese Einrichtung angeben kann, kann man eine sehr deutlich entdecken, die in einem der vorigen Versuche entdeckt ist *, die nämlich, daß wenn nicht die Natur auf eine beständige und einför-

* Von unserer Kenntniß von künftigen Begebenheiten.

mige Art wirckte, die Menschen und andere beseelte Wesen gar nicht wissen würden, wie sie sich verhalten sollten. Unsere Natur ist diesen allgemeinen Gesetzen gemäß eingerichtet, und muß demnach allen Abwechselungen, die sie hervorbringen, sie mögen nun wohlthätig oder schädlich seyn, unterworfen seyn. Wir sind zu empfindenden Wesen gemacht, und daher sowohl des Vergnügens als des Schmerzes fähig. Und aus der Natur der Dinge selbst folgt es, daß eine zarte und feine Empfindung, die die Quelle vieles Vergnügens ist, gleichfalls die Quelle vieler Schmerzen seyn kann. Wir können es freylich für keinen Widerspruch ausgeben, ein Wesen anzunehmen, das blos des Vergnügens, aber nicht des Schmerzes fähig wäre. Wenn man aber auch das annimmt, so kann man doch gegen die Güte Gottes nichts daraus folgern, oder man muß zugleich behaupten, daß ein Geschöpf, wie der Mensch, auf der Leiter der Wesen gar nicht Platz haben müsse, welches doch gewiß von niemanden wird behauptet werden. Denn es ist immer besser, daß der Mensch ist, wie er ist, als daß er überall nicht ist. Man bemerke überhaupt noch ferner, daß der Abscheu gegen den Schmerz, wenigstens in den Menschen, so groß nicht ist, daß er jeder andern Begierde die Wage hält Die meisten werden sich einen Zusatz zu ihrer Glückseligkeit gern auf Unkosten einiger Schmerzen erkaufen. Man kann demnach der Güte Gottes daraus keinen Vorwurf machen, daß erschaffene Wesen, nach ihrer Natur und nach ihrem Zustande des Schmerzes fähig sind, vorausgesetzt, daß ihr Leben, im Ganzen genommen, angenehm ist. Ihr Zustand ist bey alle dem doch dem Zustande der leblosen Materie vorzuziehen, die weder des Schmerzes noch des Vergnügens fähig ist.

Es

Es erhellet demnach auch aus einer blos allgemeinen Betrachtung der Sache, daß das natürliche Uebel mit der Güte Gottes ganz wohl bestehen kann. Und dieses wird uns noch deutlicher in die Augen fallen, wenn wir einzelne Beyspiele in Betrachtung ziehen. In dem ersten Versuch ist umständlich gezeiget, daß die geselligen Neigungen, auch diejenigen, die die schmerzhaftesten sind, mit keiner Art von Abscheu begleitet werden, weder zu der Zeit, da man sie empfindet, noch nachher, wenn man sich ihrer erinnert. Wir schätzen uns selbst deswegen höher, weil wir sie empfinden können, und wir sind uns bewußt, daß eine solche Einrichtung für gesellige Geschöpfe recht und schicklich ist. Leiden von dieser Art können also nicht Uebel genennet werden, da wir gegen sie keinen Widerwillen haben, und nicht verdrießlich darüber sind, daß wir sie dulden. Und setzt man diese bey Seite, so wird das, was man mit Recht natürliche Uebel nennet, in einen engen Raum eingeschränket werden. Man wird finden, daß sie nothwendig und nach einer festgesetzten Folge von Ursachen und Wirkungen, entweder aus der Unvollkommenheit unserer Natur, oder aus der Wirkung der allgemeinen Gesetze entspringen. Der Schmerz ist nicht blindlings noch mit einigem Schein von üblen Absichten in der Welt vertheilet; vielmehr finden wir, daß Endzwecke, Verhältniß und Maaß bey der Austheilung beobachtet werden. Auch in den härtesten Fügungen der Vorsehung zeigen sich, so wie in ihren allgemeinen Gesetzen, sichtbare Merkmale, daß sie auf etwas Gutes abzielen: und dieses ist uns ein sicheres Unterpfand der Güte, auch in solchen Fällen, da wir das abgezielte Gute nicht anzeigen können. Eins ist gewiß, nämlich, das in dem Menschen ein natürliches Prinzipium ist, sich

diesen allgemeinen Gesetzen und ihren Folgen zu unterwerfen. Und würde dieses Prinzipium nur, wie es sich gebührte, recht aufgeweckt, so würden die Menschen sich eben sowohl eines guten und rechten Verhältnisses bewußt seyn, wenn sie sich den Gesetzen der physischen Welt, als wenn sie sich den Gesetzen der moralischen Welt unterwerfen. Sie würden über die Beschwerden, die die ersten ihnen auflegen, eben so wenig murren, als über diejenigen, die sie von den andern zu leiden haben.

Wir würden aber von dieser Sache noch viel zu wenig sagen, wenn wir nicht weiter giengen und zeigten, daß selbst Schmerz und Leiden mannichfaltige gute Absichten befördern, ja, daß das gegenwärtige System ohne dieselben nicht wohl bestehen kann. Erstlich ist der Schmerz nöthig, als ein Erinnerer, der uns gegen das, was schädlich und dem Leben gefährlich ist, warnet. Jedem Menschen ist die Sorge für seine eigene Erhaltung anvertrauet, und er würde sehr ungeschickt dazu seyn, wenn er gänzlich der Leitung seiner Vernunft überlassen wäre. Er würde aus Mangel der Nahrung sterben, wenn die unangenehme Empfindung des Hungers ihn nicht reizte zu essen; und er würde sich selbst alle Augenblicke in die äußerste Gefahr stürzen, wenn ihn die unangenehme Empfindung der Furcht nicht zurückhielte. Ferner ist der Schmerz die größte Sanktion der Gesetze, sowohl der menschlichen als der göttlichen. Ohne ihn könnte weder Zucht noch Ordnung in der Welt seyn. Drittens sind die Leiden und Widerwärtigkeiten, die aus der Ungewißheit der Jahreszeiten, aus den veränderlichen Gesinnungen derer, mit welchen wir in Verbindung stehen, und aus anderen widrigen Zufällen entspringen, unserer Verfassung vortreflich an-

ge-

gemessen. Sie erhalten unsere Furcht und unsere Hoffnung in beständiger Bewegung, und der Mensch, der ein thätiges Wesen ist, ist nicht in seinem Elemente, wenn er nicht eine Menge von Beschäfftigungen hat. Ein beständig einförmiger und ruhiger Lauf des Lebens, so angenehm er an sich wäre, würde bald Sättigung und Eckel nach sich ziehen. Der Schmerz ist also nöthig, nicht allein unser Vergnügen zu erhöhen, sondern auch uns in beständiger Bewegung zu erhalten. * Ich halte es für nöthig, jetzt nochmals zu wiederholen, daß, wenn man sich über die Einrichtung des Menschen in dieser Absicht beklaget, das mit andern Worten eben so viel ist, als sich beklagen, daß überhaupt ein

* Ein Beweis, den man oft anführet, die Vorsehung zu bestreiten, scheinet mir sehr stark, sie zu vertheidigen. Stürme und Ungewitter, sagt man, unfruchtbare Jahreszeiten, Schlangen, Spinnen, Fliegen, und andere schädliche und beschwerliche Thiere, mit vielen andern Beyspielen von gleicher Art, entdecken eine Unvollkommenheit in der Natur, weil ohne diesen Dingen das menschliche Leben sehr viel ruhiger seyn würde. Allein, die Absicht der Vorsehung kann in diesem Verfahren leicht entdeckt werden. Die Bewegungen der Sonne und des Mondes, kurz, das ganze System der Welt, so weit Philosophen fähig gewesen sind, es zu entdecken und zu beobachten, stehet in dem äußersten Grad der Regelmäßigkeit und Vollkommenheit. Wo aber Gott dem Menschen die Macht gegeben, durch Verstand und Fleiß sich selbst zu helfen, da hat er die Dinge in einen Zustand von Unvollkommenheit gesetzt, um den Menschen zur Thätigkeit zu ermuntern, ohne welche das Leben ein fauler Sumpf würde, oder vielmehr gar nicht bestehen könnte. Curis acuunt mortalia corda. Swift in seinen vermischten Gedanken.

Geschöpf, wie der Mensch, auf der Leiter der Wesen sich befindet. Nur noch eins anzuführen, so sind Schmerz und Leiden vortreffliche Triebfedern, die Vortheile der Gesellschaft zu befördern. Kummer, Mitleiden, Sympathie sind sehr starke Bande, durch welche jedes Glied derselben angehalten wird, dem allgemeinen Besten der ganzen Art dienstbar zu werden.

Ich will diesen Theil meiner Abhandlung mit einer Anmerkung schließen, die ich mit Fleiß bis zuletzt versparet, weil sie den Beweis der Güte Gottes sehr kurz zusammenziehet. Wenn wir das durchgehen, was wir von der Bildung und Regierung der Welt wissen, so finden wir in der Einrichtung der Dinge zu guten und heilsamen Absichten zahllose Beweise der gütigen Gesinnungen und der vollkommenen Weisheit des Schöpfers. Und es ist nicht weniger wahr, daß die Beyspiele von dieser Art immer häufiger werden, je weiter wir in der Erkenntniß kommen. Diese Anmerkung ist oben schon eingeschärft. Hier setze ich nur noch hinzu, daß man nicht ein einziges Beyspiel antrifft, das man mit Recht liebloſen und bösen Gesinnungen zuschreiben könnte. Man kann manche Uebel angeben, wenigstens Dinge, die es für uns sind. So sehr man aber auch diese Uebel vergrößern mag, so ist es doch sichtbar, daß sie blos Folgen der allgemeinen Gesetze sind, die mehr auf das Ganze als auf einzelne Dinge ihre Absicht haben, und die folglich nicht das geringste von bösen Willen in dem Urheber und Regierer der Welt zu erkennen geben. Könnte man noch zweifeln, worauf solche Fälle eigentlich abzwecken, so würde es vernünftiger seyn, sie dem Mangel der Macht als dem Mangel der Güte zuzuschreiben, da diese in vielen andern Fällen so sichtbar her-

vor-

vorleuchtet. Wir können aber mit Grunde sie weder dem einen noch dem andern zuschreiben, sondern wir müssen sie vielmehr aus der festgesetzten Ordnung und Verfassung der Dinge, und aus der nothwendigen Unvollkommenheit aller erschaffenen Wesen herleiten. Und wenn man auch das größte Gewicht auf diese natürlichen Uebel legt, das mit Vernunft verlanget werden kann, so kömmt doch am Ende diese Rechnung heraus. Auf der einen Seite stehen unzählige Beyspiele des Wohlwollens in der Bildung und Regierung der Welt, die so deutlich in die Augen fallen, daß man sie gar nicht in Zweifel ziehen kann: auf der andern natürliche Uebel, die höchstens nur sehr ungewisse Beweise eines bösen Willens sind, und aus andern Ursachen nur vielleicht nicht so deutlich können hergeleitet werden. Hält man nun diese doppelte Rechnung gegen einander, wo die scheinbaren Beyspiele des Uebels an Zahl von den guten so weit überwogen werden: wie sollten wir uns denn einen Augenblick bedenken, der Gottheit reine Güte zuzuschreiben, und zu schließen, daß die angeführten Uebel nothwendige Mängel einer an sich guten Einrichtung sind, besonders da es so sehr gegen unsere natürliche Vorstellungen streitet, einem und eben demselben Wesen große Güte und große Bosheit zuzuschreiben?

Man wird bemerkt haben, daß ich bey der Antwort auf den vorigen Einwurf gegen die Güte Gottes mich auf keinen Beweis, der von unserm künftigen Zustande hergenommen ist, eingelassen habe. Denn ob er uns gleich eine reiche Quelle des Trostes darbietet, der alle vorübergehende Uebel des Lebens weit überwieget: so habe ich mich doch nicht darauf berufen wollen, weil die Güte Gottes

der einzige Grund ist, worauf wir die Gewißheit des künftigen Zustandes bauen können, und ich also einen Zirkel im Schließen würde gemacht haben, wenn ich ihn hier gebraucht hätte, die Güte Gottes daraus zu erweisen.

Nachdem wir den Einwurf gegen die Güte Gottes, der von dem natürlichen Uebel hergenommen wird, hinreichend abgewiesen: so kommen wir jetzt auf den andern, den man von dem moralischen Uebel hernimmt. Einige Schriftsteller treiben diesen Einwurf so hoch, daß sie behaupten, Gott müsse die Ursache des moralischen Uebels seyn, weil er dem Menschen eine Einrichtung gegeben, die es mit sich bringet, daß dieses Uebel häufig ist und seyn muß. Dieser Einwurf wird gewiß damit noch nicht gehoben, wenn man antwortet, daß das moralische Uebel die nothwendige Folge der menschlichen Freyheit ist. Denn darauf kann man wieder antworten, daß der Mensch mit einem so lebhaften und starken sittlichen Gefühl hätte begabet werden können, das ihn mit uneingeschränkter Gewalt zum Guten angetrieben hätte. Da wir uns also mit der menschlichen Freyheit hier nicht schützen können, so müssen wir uns nach einer gründlichern Antwort auf diesen Einwurf umsehen, und die wird nicht schwer zu finden seyn, wenn wir die Sache so ansehen, wie sie in einem der vorigen Versuche vorgestellet worden.* Ich habe daselbst, und wie ich hoffe, zur Befriedigung des Lesers dargethan, daß die menschlichen Handlungen durchgängig von allgemeinen Gesetzen regieret werden, die eine eben so unfehlbare Wirkung haben, als diejenigen, die die bloße Materie regieren, und daß wir, obgleich dieser Theil unserer Na-

* Versuch über Nothwendigkeit und Freyheit.

Natur vor uns verborgen gehalten wird, in der That nothwendig handelnde Wesen sind. So gehen alle Dinge sowohl in der materialischen als in der moralischen Welt den Weg, der ihnen von bestimmten Gesetzen, die die Vorsehung festgesetzt, angewiesen wird. Wir haben Grund genug, überzeugt zu seyn, daß alle Dinge von der Vorsehung auf die beste Art geordnet sind, und daß folglich auch menschliche Laster und Schwachheiten dazu dienen müssen, weise und gütige Absichten zu befördern. In dem göttlichen Entwürf hat alles seine bequeme Stelle. Alle unsere Handlungen tragen ihr Theil dazu bey, die weisen und guten Endzwecke unsers Schöpfers zu erfüllen, und deswegen ist in seinen Augen nichts, das böse ist, nichts wenigstens, das in Absicht auf das Ganze böse ist.

Betrachten wir die Sache aus diesem Gesichtspunct, der allein der richtige ist, so verlieret der obige Einwurf seine ganze Stärke. Denn man wird doch wohl das nicht als eine Einwendung gegen die Güte Gottes ansehen, daß er den Menschen mit einem Gefühl des moralischen Bösen ausgerüstet, da dieses in der That eine der größten Wohlthaten für ihn ist, und ihn auf eine vorzügliche Art von der thierischen Schöpfung unterscheidet.

Will man dem Einwurf noch eine andere Gestalt geben, und fragen, warum nicht jeder Mensch mit einem so starken Gefühl von Moralität begabt worden, daß er mit vollkommener Gewalt alle Grundtriebe seiner Handlungen beherrschet hätte, welches ihm selbst viele Gewissensbisse und andern viel Unheil würde erspart haben? so antworte ich erstlich, daß auch dieses zu einer genauen Regelmäßigkeit des Verhaltens nicht würde zugereicht haben, wenn nicht der Mensch in seinen Urtheilen

von Recht und Unrecht zugleich unfehlbar wäre gemacht worden. Denn so lange wir noch über das Dein und Mein streitig sind, so mögen wir selbst so unschuldig seyn, als wir wollen, Ungerechtigkeit wird doch in manchen Fällen die Folge seyn. Ich antworte ferner, daß die Klage über einen Mangel in dem moralischen Gefühl nichts anders ist, als sich darüber beschweren, daß wir nicht vollkommene Geschöpfe sind. Ist diese Klage gegründet, so haben wir gleichfalls Recht, uns darüber zu beschweren, daß unser Verstand begränzet, und überhaupt, daß unsere Kräfte und Fähigkeiten eingeschränkt sind. Warum sollte die Unvollkommeheit in dem moralischen Gefühl zu einem Einwurf gemacht werden, da alle unsere Sinne, die äußerlichen sowohl als die innerlichen, unvollkommen sind? Mit einem Worte, ist die Klage einigermaßen gerecht, so muß sie, wie ich oben bemerkt, noch viel mehr beweisen, als man daraus beweisen will, nämlich, daß es überall mit der Güte Gottes nicht bestehen kann, ein solches Wesen, wie der Mensch ist, zu erschaffen.

Schluß

Schluß.

Nachdem wir nun eine Menge von Gegenständen, nicht ohne Arbeit und ohne Anstrengung der Gedanken durchgegangen sind, so laßt uns itzt, wie ein Wanderer, der auf eine Anhöhe steigt, um eine Gegend, deren verschiedene Theile er einzeln betrachtet hat, im Ganzen zu übersehen, zu unserer Erholung zurückschauen, und uns der Entdeckungen freuen, die wir gemacht haben.

Der Gegenstand dieser Versuche ist der Mensch. Wir haben kein Luftgebäude der Einbildung aufgeführet, seine Natur zu erheben oder zu erniedrigen. Wir haben nur das auszumachen gesucht, ob seine Fähigkeiten und Kräfte seinen gegenwärtigen Umständen gemäß sind, und ihn zu der Rolle, die er in diesem Leben spielen soll, geschickt machen? Diese Untersuchung fangen wir mit der Betrachtung einiger großen Triebfedern seiner Handlungen an. Bey einer genauen Prüfung finden wir, daß die Selbstliebe oder die Begierde nach eigenem Glück nicht das einzige Prinzipium unserer Handlungen ist, sondern daß wir überdem noch mit einer Menge antreibenden Kräfter ausgerüstet sind. Da wir zu gegenseitiger Hilfe in Gesellschaft verbunden leben sollen, so ist es auch nöthig, daß wir für einander Empfindung haben. Da aber die Mitempfindung bey fremden Kummer nicht anders als schmerzhaft seyn kann, und der Widerwille gegen allen Schmerz sonst in allen andern Fällen das herr-

schende Prinzipium ist, so entdecken wir hier eine wunderbare Kunst, die uns mit diesem tugendhaften Schmerz befreundet, indem sie uns allen Widerwillen dagegen benimmt. Und dieses erklärt das dem Schein nach seltsame Phänomenon, daß wir in solchen Vorstellungen, die uns in die tiefste Betrübniß versenken, Belustigung suchen. Von dem Menschen, in so weit er ein geselliges Wesen ist, gehen wir zu dem Menschen, als ein moralisches Wesen betrachtet. Wir finden bey ihm ein Gefühl von Schönheit, in ihren verschiedenen Stuffen und Ordnungen, und besonders ein Gefühl von der höchsten Art der Schönheit, in den Empfindungen, Handlungen und Charakter. Dieses Gefühl von moralischer Schönheit ist aber allein noch nicht genug, die Wichtigkeit der Moralität erfordert noch ein stärkeres Prinzipium zu ihrer Sache: Zügel, die den Menschen vom Laster zurückhalten, und die kräftiger sind, als die bloße Misbilligung. Und auch daran fehlet es nicht. Dem Gefühl von Schönheit ist noch ein Gefühl von Pflicht, eine Empfindung von **Recht** und **Unrecht** hinzugefüget, die das Gesetz in uns ausmachet. Dieses Gesetz schärft uns die Haupttugenden, die der Gesellschaft wesentlich sind, unter den strengsten Sanktionen ein. Der schärfste Aufseher, der Schmerz wird gebraucht, die Uebertrettung zu hindern, und bey den erhabenern, mehr heroischen Tugenden, wird das Vergnügen gebraucht, ihre Ausübung zu belohnen. Keine Handlung wird uns zur Pflicht gemacht, wozu wir nicht vorläufig durch ein oder anderes Prinzipium geneigt gemacht werden: und zwischen der Stärke unserer innerlichen Grundtriebe und ihrer Nutzbarkeit wird die genaueste Proportion beobachtet. Von unserm Selbst, welches der Gegenstand unserer

leb-

lebhaftesten Grundtriebe ist, breitet sich unsere Neigung durch alle Verbindungen aus, die wir mit andern haben, bis sie unter gleichgültigen oder unbekannten Personen sich gänzlich verlieret. Und wenn sie durch den Abstand einzelner Gegenstände gänzlich verloren ist, so belebt die Natur mit einer wunderbaren Kunst ihre Stärke von neuem; sie richtet sie auf ein Publikum oder auf ein Ganzes, welches, ob es gleich nur ein abstrakter Begriff, und daher in der Vorstellung nur schwach und dunkel ist, eben so viel Stärke und Wirksamkeit hat, als irgend einer von unsern andern Begriffen. Auf die Art ist der Mensch hinreichend ausgerüstet, in dem System, wozu er gehöret, eine anständige und nützliche Rolle zu spielen. Dieses System konnte aber nicht nach einem vorher abgemessenen Plan eingerichtet werden, die Handlungen konnten nicht regelmäßig und ordentlich fortschreiten, sie konnten keiner Regierung unterworfen seyn, wenn nicht alle Menschen durch Bewegungsgründe bestimmet wurden. Zu gleicher Zeit konnte der Mensch die Endzwecke des thätigen Lebens nicht erreichen, wenn er nicht sich selbst als ein freyhandelndes Wesen vorstellte. Daher die Nothwendigkeit, seiner Seele eine ganz sonderbare Einrichtung zu geben, in welcher wir nicht umhin können, die glänzendsten Züge einer absichtsvollen Weisheit zu erblicken. Seine Empfindungen sind nach einem betrüglichen Gefühl von Zufälligkeit eingerichtet, und dadurch wird für eine viel reichere und mehr abwechselnde Scene der Handlungen ein weiteres Feld eröffnet, als bey dem Bewußtseyn der Nothwendigkeit möglich gewesen wäre. Nachdem wir es ausgemacht, daß die Sittlichkeit auf einen unbeweglichen Grund beruhet, so gehen wir weiter, zu zeigen, durch welche innerlichen Kräfte wir zu der

Er-

Erkenntniß und zur Ueberzeugung von einigen der wichtigsten Wahrheiten, hauptsächlich von der Existenz Gottes, geleitet werden. Um uns dazu den Weg zu bahnen, schicken wir eine vollständige Reihe von Anmerkungen voraus. Wir erwägen zuerst die eigentliche Natur der Handlung der Seele, die man Glauben nennet, wovon das Zeugniß unserer Sinne der unmittelbare Grund ist. Ist das Zeugniß, welches sie für die wirkliche Existenz der materialischen Welt ablegen, ein bloßer Betrug, wofür es einige gehalten, so ist es mit allem Glauben, der auf unsere eigene Empfindung beruhet, zum Ende. Und daraus erhellet, wie ungereimt es ist, das Ansehen unserer Sinne zu läugnen. Hier finden wir genug zur beruhigenden Gewißheit. Denn in andern Fällen, da in der Einrichtung der Natur so etwas, das einem künstlichen Betrug gleich siehet, angebracht ist, werden uns zugleich die Mittel an die Hand gegeben, sowohl die Wahrheit als auch die Absichten, worinn sie so künstlich vor uns versteckt wird, zu entdecken. Denn die Natur hintergeht uns nie, als nur zu unserm eigenen Besten. Hier aber, bey der Frage über das Daseyn der äußerlichen Dinge, finden wir nach der genauesten Untersuchung nichts, als bloße willkührliche Hypothesen, und betrügliche Schlüsse, die dem kläresten Zeugniß, das die Natur geben kann, entgegengesetzt werden. Indem wir nun ohne große Mühe den philosophischen Staub zerstreuen, den die Sceptiker um die materialische Substanz erreget haben, so entdecken wir bey der Untersuchung, daß wir von ihr einen nicht minder klaren Begriff haben, als von den Beschaffenheiten. Beyde werden uns durch den Sinn des Gesichts gleich deutlicher gezeigt. Unser Glaube gründet sich aber nicht weniger auf un-

sere innerliche Empfindungen, als auf unsere äußerlichen Sinne. Kein Sceptiker, auch der größte, zweifelte je daran, daß er durch alle auf einander folgende Perioden seines Lebens persönlich einerley sey, daß er in diesem Jahre eben derselbe sey, der er in dem vorigen war; und diese Entdeckung wird doch gleichwohl durch keinen Schluß gemacht, sondern beruhet lediglich auf das innere Gefühl und auf das Bewußtseyn der Sache selbst. Auf einem gleichen Grunde beruhet auch unser Glaube von Ursache und Wirkung. Kein Verhältniß ist bekannter, als dieses; keines fasset die Seele früher. Und doch ist es gewiß, daß kein Schluß, keine Erfahrung die Kraft oder Wirksamkeit dessen, was wir eine Ursache nennen, entdecken kann, so sehr wir uns auch bemühen, ihr bis zu ihrer Quelle nachzuspüren. Zu dem Wohlseyn des Menschen ist es nöthig, daß er erstlich die Gegenstände, die um ihn existiren, wahrnimmt; und ferner, daß er sie in ihrer wahren Beschaffenheit, nicht ohne Zusammenhang und unverbunden, sondern als Ursachen und Wirkungen, als hervorbringend und hervorgebracht, wahrnimmt. Die Natur hat uns mit äußerlichen Sinnen begabt, die Gegenstände nicht allein als blos existirend, sondern auch in diesem Verhältniß gegen einander zu empfinden. Und ohne solche Fähigkeiten würden wir den Begriff von Ursache und Wirkung nimmer erreichet haben. Eben die Vorsorge hat die Natur in einem andern Falle, der nicht weniger merkwürdig ist, für uns gehabt. Unsere Sinne können uns blos von den Objekten als itzt existirend, Nachricht geben. Und dennoch ist nichts gemeiner, als daß wir aus der Kenntniß, die wir von dem Gegenwärtigen, und aus der Erfahrung, die wir von dem Vergangenen haben, auf das Künf-

tige schließen. Wären wir nun nicht mit einem Gefühl von Einförmigkeit und Beständigkeit in den Wirkungen der Natur begabt, so würden alle unsere Schlüsse über die Zukunft, die doch einen so ausgebreiteten Einfluß auf unser Verhalten haben, ganz und gar ohne allen Grund seyn. Diesen Grund finden wir nirgends, als in dem geheimen Instinkt, der es uns sagt, daß das Künftige dem Vergangenen gleich seyn werde. Auf die Art wird zwischen unsern innerlichen Empfindungen und zwischen dem Lauf der äußerlichen Begebenheiten eine wunderbare Harmonie festgestellt. In den oben angeführten Beyspielen schreiben wir unserer gerühmten Vernunft das zu, was doch in der That das Werk des Gefühls oder des Instinkts ist. Ohne zu wissen: daß das sich so und nicht anders verhält, verlassen wir uns doch darauf. Wir handeln nach seinen Belehrungen eben so zuversichtlich, als nach den kläresten Schlüssen der Vernunft, und wir verirren uns dabey gewiß nicht öfter. So sorgt die Natur auf die thätigste Art für unsern Unterricht in solchen Dingen, deren Kenntniß nothwendig ist. Dieses ist aber noch nicht alles. Wir gehen dem Faden dieses Arguments nach, bis es uns zu einer anschauenden Empfindung der Gottheit leitet. Er hat uns nicht in die Verlegenheit gesetzt, sein Daseyn aus abstrakten und verwickelten Schlüssen mühsam herzuleiten, sondern er giebt uns eine anschauende Erkenntniß davon, daß er existiret. Wenn äußerliche Gegenstände uns vor die Augen kommen, so unterscheiden wir einige unter ihnen unmittelbar als Wirkungen, nicht durch eine Kette und Reihe von Schlüssen, sondern blos durch das Sehen, welches uns eine Empfindung von Ursache und Wirkung giebt. Gerade auf eben die Art sieht und entdeckt man,

daß

daß diese ganze Welt eine Wirkung ist, die von einer weisen und verständigen Ursache hervorgebracht worden. Der Beweis aus dieser Empfindung kann nicht verworfen werden, ohne einen allgemeinen Scepticismus einzuführen; ohne alles umzuwerfen, was auf Empfindungen gebauet ist, die doch in manchen wichtigen Vorfällen unsere Urtheile und Handlungen regieren; ohne uns zu nöthigen, an allen Dingen zu zweifeln, an welchen doch kein Mensch je gezweifelt hat. Denn, so wie bey der Erblickung eines äußerlichen Gegenstandes der Sinn des Gesichts den Begriff von der Substanz sowohl als von der Qualität hervorbringt; wie wir durch eine anschauende Empfindung entdecken, daß einige Dinge Wirkungen sind, die eine Ursache haben müssen, wie der Instinct uns antreibt, aus der Erfahrung des Vergangenen von dem Künftigen zu urtheilen; wie durch ein Gefühl von Identität der Leser sich bewußt ist, daß er eben die Person sey, die er war, als er anfieng zu lesen: so wie alle diese Schlüsse, sage ich, auf welche sich die Menschen mit der vollkommensten Sicherheit verlassen, Eingebungen der äußerlichen und innerlichen Sinne sind; auf eben die Art, und nach eben solchen Empfindungen schließen wir auch das Daseyn einer ersten und höchsten Ursache. Wenden wir uns zu der Vernunft, so giebt sie uns alle ihre Hülfe, sowohl die Gewißheit, daß ein Gott ist, zu bestätigen, als auch seine Vollkommenheiten zu entdecken. Aus so großen und gütigen Wirkungen, als wir in der ganzen Welt erblicken, folgt nothwendig der Schluß: daß auch die Ursache sowohl groß als gütig sey. Vermischte oder unvollkommene Eigenschaften können ihm nicht zukommen. Die Schwierigkeiten, die aus dem mehr scheinbaren als wirklichen Bösen her-

genommen werden, kann man durch eine befriedigende Auflösung heben. Alle allgemeinen Gesetze der Welt sind weise und gut. Das gesteht man durchgängig. Sogar der Schmerz ist in dem gegenwärtigen System nicht allein nützlich, sondern auch nothwendig. Wenn das nun gleich ein Beweis von einem unvollkommenen Zustande ist; so ist es doch kein Beweis gegen die Weisheit und Güte des Schöpfers. Denn, irgendwo muß doch auf der Leiter der Dinge eine unvollkommene Klasse von Wesen Platz finden. Und warum sollte nicht der Mensch dieses Wesen seyn? Wäre es nicht eine ausschweifende Foderung, wenn man verlangen wollte, daß, um die Gütigkeit Gottes zu beweisen, alle möglichen Classen der Wesen auf die höchste Stuffe dieser Leiter erhoben, unter dieser Stuffe alles leer und wüste gelassen, und keinem, das nicht vollkommen ist, Leben und Daseyn verliehen werden sollte? Je mehr von der Natur erforscht und bekannt wird, desto weniger Böses sieht man. Je mehr unsere Erkenntniß sich erweitert, desto mehr neue Spuren von Weisheit, Ordnung und guter Absicht entdeckt man allemal, und das ist uns eine nicht undeutliche Anzeige, daß es bloß von unsern unvollkommenen und eingeschränkten Einsichten herrühret, wenn wir überall sagen, daß irgend etwas böse ist. Fassen wir nun alles dieses unter einem Gesichtspunkt zusammen, so manche augenscheinliche Beweise von Endursachen, so manche unläugbare Proben von weiser Absicht und künstlicher Ausführung: sollten wir denn nicht alles kalte Mistrauen gegen die große allgemeine Ursache aller Dinge verbannen, und uns zu der höchsten Bewunderung erweckt fühlen? Sollte nicht diese Betrachtung uns mit einem edlen Enthusiasmus entflammen, und uns ermuntern, einen noch höhern Schwung zu versuchen?

„ Denn sind nicht alle diese Wunder, ewiger
„ Geist, höchster Baumeister der Welt! ein Lob-
„ gesang zu deinem Preise? Wirst du in den todten
„ leblosen Werken der Natur gesehen; bewundert
„ der unwissende Landmann in dem grünen Schmuck
„ der Felder, und in dem blauen Gewölbe des
„ Himmels deine schaffende Kraft: wie blind muß
„ der Mensch seyn, der auf seine eigene Natur ei-
„ nen Blick werfen, diesen lebenden Bau, dieses
„ moralische System betrachten, und doch deine
„ bildende Hand nicht entdecken kann? Was für
„ ein zusammengesetztes und verwickeltes Kunst-
„ werk! Wie regelmäßig! wie wunderbar geordnet!
„ Indem der Mensch der Glückseligkeit, als seiner
„ vornehmsten Absicht, nachjaget, beugest du die
„ Selbstliebe zu einer geselligen Richtung. Du flö-
„ ßest ihm den edelmüthigen Trieb ein, der ihn ge-
„ gen fremden Kummer fühlbar macht. — Nicht
„ fühlbar allein. — Ihm ist es sogar ein Vergnü-
„ gen, sich in fremdes Elend tief zu versenken, und
„ er findet Wollust in der wehmüthigen Thräne, die
„ er über ein wahres oder eingebildetes Weh vergießt.
„ So stark zog deine göttliche Hand das verknüpfende
„ Band zusammen! So ketteten sie durch die Sym-
„ pathie Menschen an Menschen, damit in deiner
„ Welt nichts einsam, nichts verlassen wäre, son-
„ dern alles zur brüderlichen Vereinigung mitwirk-
„ te! In dieser grossen Absicht hast du ihn nicht ei-
„ nem ungebundenen und willkührlichen Eigensinn
„ des Willens überlassen. Dein weiser Rathschluß
„ hat in ihm der Tugend einen Thron erbauet. Da
„ hast du sie nicht allein für sein bewunderndes Au-
„ ge mit Schönheit geschmücket, sondern sie auch mit
„ dem ehrwürdigen Glanz des göttlichen Ansehens
„ bekleidet. Ihre Lockungen haben die Kraft eines

„ Befehls, und ihre Befehle sind ein unverbrüchliches
„ Gesetz. Der Mensch fühlet sich selbst durch dieses ge-
„ naue und unveränderliche Gesetz gebunden: und doch
„ ist ihm das Vorrecht gelassen, noch über dieses Gesetz
„ hinauszugehen; ihm ist zu freyen und edelmüthi-
„ gen Handlungen ein weites Feld geöffnet, in wel-
„ chem er durch glorreiche Thaten den hohen Preis,
„ den du ihm zur Belohnung bestimmt, — inner-
„ liche Ehre und Selbstbeyfall erbeuten kann. Nichts
„ ist in deiner moralischen Einrichtung überflüßig
„ strenge gemacht, keine Freyheit verstattet, die
„ gefährlich werden könnte. Die Neigungen des
„ Menschen verbreiten sich nach einem genauen Ver-
„ häitniß von sich selbst auf die Gegenstände, die
„ um ihn sind. Wo ihre sich vertheilenden Stra-
„ len, zu weit zerstreuet, ihre Wärme zu verlie-
„ ren anfangen, da vereinigest du sie wieder durch
„ den Begriff eines Staats, eines Landes, oder
„ der Welt, und entzündest dadurch von neuem die
„ sterbende Flamme. Auf diesen einzigen Punkt
„ zusammengedrängt, glühen sie mit verstärkter Hi-
„ tze; der Mensch, gegen jeden entfernten Gegen-
„ stand gleichgültig und kalt, entbrennt wieder von
„ Eifer für das Ganze. Alle Dinge sind von dir
„ vorher bestimmt, großer Beweger von allem!
„ Durch den weiten unermeßlichen Raum vollbringt
„ jedes lebende Geschöpf den verordneten Lauf. Al-
„ les erfüllt, nach einem unwiderstehlichen Gesetz,
„ deine Rathschlüsse. Der Mensch dünket sich al-
„ lein davon ausgenommen. Er glaubt sich frey,
„ nach seinem Gefallen seinen Lauf, wohin er will,
„ zu richten. Und doch ist er nicht frey, sondern
„ er muß, bey der ihm geschenkten Empfindung von
„ Freyheit, deinem allmächtigen Rathschluße eben
„ sowohl dienen, als die rollende Sonne und die

„ ebben-

„ ebbende Fluth. Welche seltsame Widersprüche sind
„ in deinem großen Entwurfe vereiniget! Welche
„ entgegengesetzte Dinge zur Uebereinstimmung ge-
„ bracht! Nothwendigkeit und Freyheit in einem We-
„ sen, — und doch nicht streitig! Der Mensch, frey
„ vom Zwange, aber doch in den Fesseln der Noth-
„ wendigkeit! Er entdeckt, daß er ein nothwendig
„ handelndes Wesen ist, und handelt doch mit voll-
„ kommener Freyheit. In dem Herzen des Men-
„ schen hast du deine Fackel angezündet, seinen sonst
„ ungewissen Schritten zu leuchten. Durch dieses
„ Licht wird er nicht allein von dem Daseyn der
„ materialischen Welt versichert, und mit allen ih-
„ ren herrlichen Wundern bekannt; er wird auch
„ fähig gemacht, in die Geheimnisse der Natur
„ einzudringen. Er sieht die Dinge durch die ver-
„ borgene Kette von Ursache und Wirkung vereini-
„ get. Den verbindenden Grund kann er nimmer
„ erklären; aber er kann sich empfinden, und wird
„ dadurch belehret, auch unbekannte Dinge auf ih-
„ ren eigentlichen Ursprung zurückzuleiten. Mit ei-
„ nem prophetischen Geiste begabt, sagt er sogar
„ künftige Dinge vorher. Wo die Vernunft ihn
„ verläßt, da kömmt der Instinkt ihm zu Hülfe,
„ und giebt ihm eine Gabe der Weissagung, die
„ das Künftige aus dem Vergangenen entdeckt. So
„ erhebst du ihn stuffenweise zu der Erkenntniß dei-
„ ner selbst. Dieses bloße einfache Gefühl, das
„ in der gewöhnlichsten Wirkung eine Ursache lie-
„ set und empfindet, führet ihn gerade zu dir, der
„ ersten höchsten Ursache, dem Alten der Tage,
„ der ewigen Quelle von allem. Du stellest dich
„ uns selbst dar, und wir können dich nicht ver-
„ kennen. Wir müssen unser eigenes Daseyn in
„ Zweifel ziehen, wenn wir an deinem Daseyn

„ zweifeln wollen. Wir sehen dich bey deinem ei-
„ genen Lichte. Wir sehen dich, nicht blos als
„ wirklich, sondern als den Höchsten an Weisheit
„ und Güte, so wie du der erste im Daseyn bist.
„ Wie Flecken in der Sonne stralendem Kreise, so
„ verlieren sich die in dem allgemeinen Plan zer-
„ streueten Uebel in dem Glanz des überwiegenden
„ Guten. Und selbst bey dem Lichte der mensch-
„ chen Vernunft, so schwach sie ist, verringern sich
„ diese anscheinenden Uebel und entfliehen. Dinge,
„ die man für überflüßig oder schädlich gehalten,
„ gewinnen ein wohlthätiges Ansehen. Wie viel-
„ mehr muß deinem alles durchdringenden Auge
„ alles herrlich und schön erscheinen! Und herrlich
„ und schön muß alles seyn. Wir können nicht
„ daran zweifeln. Weder Unvollkommenheit noch
„ Bosheit wohnet bey dir. Du bestimmest uns
„ das zum Glück, was wir als ein Unglück bewei-
„ nen. Auch die Thorheiten und Laster der Men-
„ schen müssen deinen weisen Absichten dienen, und,
„ was du beym Anfange der Tage sahest, das sie-
„ hest du, das urtheilest du itzt noch, daß alles,
„ was du gemacht hast, gut ist.

E N D E.

BSB Bayerische StaatsBibliothek
MDZ Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Kames, Henry Home / Rautenberg, Christian Günther, / Trattner, Johann Thomas <<von>>,

Versuche über die ersten Gründe der Sittlichkeit und der natürlichen Religion in zween Theilen

Wien 1786

Ph.pr. 655
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10040896-5
VD18 12452351